

LUTERO

Y

EL LUTERANISMO

El R. P. Denifle en su ancianidad



BUSTO MODELADO
POR
SEBASTIÁN OSTERRIEDER

M. RDO. P. MTRO. ENRIQUE DENIFLE, O. P.

LUTERO
Y EL
LUTERANISMO
ESTUDIADOS EN LAS FUENTES
VERSIÓN ESPAÑOLA

POR EL

P. Manuel Fernández Alvarez, O. P.
Profesor de la Universidad Pontificia de Manila

SEGUNDO TOMO

Con las licencias necesarias.



MANILA
TIP. PONTIFICIA DEL COL. DE STO. TOMÁS
1922

NIHIL OBSTAT.

FR. SERAPIUS TAMAYO, O. P.

Prior Prov. Philip.

IMPRIMATUR.

JOSEPHUS BUSTAMANTE

Provis. ac Vicarius Gralis.

Dioecesis Manilensis.

DOS PALABRAS
SOBRE ESTE SEGUNDO TOMO

Al comenzar la traducción del primer tomo de esta obra, no disponíamos de más original que el contenido en aquel volumen, ni, por lo tanto, teníamos posibilidad, encargo, ni propósito de pasar por entonces de sus límites; pero ya recordará el avisado lector como decíamos en la página XIX del citado tomo, que estaban encomendados a persona competentísima el aderezo y publicación del complemento de la *segunda edición* del *primer volumen;* en la página XX decíamos también que estábamos esperando autorizadas informaciones sobre el particular, añadiendo que, si estas se conformaban con nuestros deseos, haríamos lo posible por emprender o procurar que se emprendiera sin demora la versión castellana del segundo tomo; y, finalmente, lamentábamos incidentalmente en la página XXI que aún no estuviera terminada la traducción inglesa de esta interesante obra.

Con el favor de Dios, hemos logrado ver aclaradas estas nieblas, y, sobre el recibido y meritísimo trabajo del Pbtro. Dr. Paquier, podemos hoy presentar a la avidez de los lectores del Mtro. Denifle en lengua castellana, la traducción del tomo segundo de la presente obra.

La "persona competentísima" a quien se había encargado la publicación del segundo tomo en alemán, era el insigne y bien conocido apologista dominico, P. Mtro. Alberto M. Weiss, que llevó a feliz término su cometido, y lo publicó en Maguncia (1906) con algunas anotaciones suyas que conservamos íntegras en esta versión.—Los tomos primero y segundo, forman juntos lo que el P. Denifle llamaba el *primer volumen* (primera y segunda parte), cuya primera edición publicó su Autor en Maguncia (ed. Kirchheim, 1904) en un grueso tomo de XXXII-860 páginas.

En la misma casa editorial publicó también el P. Weiss el *segundo volumen* de *Lutero y el luteranismo,* en un tomo de XVI-514 páginas. Sin duda que por haberlo hallado

menos perfecto que el anterior, el sabio P. Weiss introdujo en él reformas tan substanciales, que esta parte, aunque valiosísima en sí misma, se aleja en diferentes coyunturas del pensamiento y plan del primitivo Autor, echándose de menos en ella algunos tratados que prometía ventilar allí el P. Denifle. Esta falta de engargante entre los *Volúmenes* primero y segundo fué la que retrajo al Dr. Paquier de la traducción de este último. A su parecer nos allegamos nosotros, a lo menos por ahora, prefiriéndo, como lo hace este afamado publicista, dar a este tomo por espléndido coronamiento el admirable opúsculo denifliano *"Lutero ante el racionalista y ante el católico"*, trabajo tan íntimamente ligado con el que traemos entre manos.

Con respecto a la traducción inglesa, confiada al Rdo. P. dominico Raimundo Volz, bien conocido en Filipinas por haber sido ilustre Profesor de la Universidad de Sto. Tomás de Manila durante cuatro años, ya hemos visto anunciada la publicación del primer tomo (primera parte) en revistas americanas.

Los derechos de traducción de esta obra, le pertenecen al citado editor maguntino Señor Kirchheim, con el cual nos hemos entendido en regla y quien nos concedió gustoso la autorización exclusiva, para llevar a cabo y divulgar esta versión española.

El Traductor

Manila, Festividad de los Stos. Dominicos, 9 de Nov. de 1920.

§ III.—EL MOMENTO PRECISO DE LA CRISIS MORAL Y DOCTRINAL DE LUTERO. (1)

A)—*Método superficial de los escritores protestantes al juzgar las afirmaciones de Lutero.*

El método no es el fuerte de los teólogos protestantes. En vez de aplicarse a estudiar las fuentes con sana crítica, con la crítica que desde luego emplean los historiadores, los juristas y los filólogos modernos, se contentan con prestarse mútuamente las fórmulas de cajón.

Aceptan *a priori* todas las afirmaciones de Lutero; acerca de su evolución, y del origen y proceso de su caida, estas afirmaciones nos suministran datos del todo contradictorios: los escritos contemporáneos de su apostasía nos hablan de un modo, los escritos posteriores de otro y las *Pláticas de sobremesa* de otro diferente de los anteriores, sin perjuicio de que se acoja indistintamente por tal y como bueno todo lo que les parezca favorable.

Aun de la doctrina del mismo Lutero hacen mangas y capirotes, y, según confiesan muchos de ellos, los teólogos protestantes se alejan de él mas de lo que en su tiempo se había alejado el propio Lutero de la doctrina católica; pero en tratándose de la conducta de Lutero contra la Iglesia se acepta sin discusión cuanto ha dicho el heresiarca. Escribe éste, por ej.: "Allá cuando yo era monje, bajo el papado, no encontré en aquella compañía un solo individuo capaz de enseñarme quién era Cristo, los diez mandamientos, el "Padre Nuestro" y la fe; qué cosa era un cristiano, un sacramento, el bautismo, el ministerio episcopal, el estado del matrimonio y los demás estados (2)". Pues cá-

---

(1) Aquí comienza la *parte* final del texto alemán, publicada en 1906 por el P. dominico A. Weiss, con algunas notas suyas en que firma: *El editor*. En esta versión se conservan esas oportunas notas, con la terminación: *N. del P. Weiss*.

(2) Erl., 4, 5 (1532).—El año anterior había hecho una enumeración más larga aún en su *Advertencia a sus caros Alemanes* (*Warnung an seine lieben Deutschen*. Erl., 25, 47). En la p. 48 terminaba así: "En resumen, nosotros no sabíamos una jota de lo que debe saber un cristiano. El borrico del papa todo lo ha obscurecido y ocultado. Pardiez, que esos no son más que unos burros y burros de solemnidad que no saben pizca de lo que se refiere a la fe. Yo he sido de ese ganado, y bien sé que en esto digo la verdad".

tate que para los protestantes no cabe el menor escrúpulo sobre la verdad de estas afirmaciones ni sobre la veracidad y lealtad de Lutero; antes bien, las tinieblas en que nos representa sumida a la humanidad bajo el papado les sirven de fondo del cuadro para hacer destacarse más radiante la figura del "gran Reformador".

Otro ejemplo (1) nos dará idea más clara de esta falta de crítica: "A los comienzos, escribe Koestlin, lo que Lutero hallaba en la santa Escritura y especialmente en la Epístola a los Romanos...., no era todavía la verdadera palabra de salud, sino, al contrario, un motivo para desesperar de su salvación. Por aquel tiempo, como él repetía frecuentemente más tarde en sus escritos y discursos, lo que más le espantaba era el concepto que se había forjado de la justicia de Dios, de la cual dice San Pablo que se ha revelado en el Evangelio (Rom. I, 17). Por ella, entendía el atributo de Dios que le hace castigar a los que están en pecado y que, por lo tanto, no poseen la justicia. *A excepción de Agustín, a quien, por cierto, no había leido todavía, todo el resto de los doctores católicos no le daban más que esta explicación*... (2). ¿Cuál sería en esta coyuntura la primera preocupación de un historiador sagaz y concienzudo? Sin duda la de aquilatar el valor de la afirmación de Lutero, de indagar si efectivamente todos los doctores católicos hasta entonces habían entendido este texto de S. Pablo en el sentido de la justicia punitiva de Dios. Pues ni Koestlin ni otro ninguno de los teólogos protestantes se ha tomado este trabajo, ni siquiera se les ha venido en mientes. A ojos cerrados han aceptado y aceptan por inconcusas las palabras de Lutero.

Yo me encargué de hacer sobre este particular la investigación que ellos han descuidado, y los resultados obtenidos los dejo consignados en un suplemento al primer volumen de esta obra (*Quellenbelege. Die abendlaendischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei*—Rom. I, 17—,

(1) Se puede añadir el del § VII, A, del presente tomo sobre los treinta artículos que en 1520 pretendía Lutero haber tomado del Derecho Canónico. Ese § VII completa el presente subpárrafo. (*N. de J. Pacquier*).

(2) *Luters Theologie*, 2.a ed., I, 22. El subrayado es mío.

und Justificatio.—Piezas justificativas. Los exégetas de la Iglesia de Occidente hasta Lutero sobre la justicia de Dios y la justificación.) Mi trabajo no ha sido infructuoso, puesto que la conclusión que he obtenido de mis indagaciones es la siguiente: *"Ni un solo escritor católico, desde el Ambrosiaster hasta Lutero, ha entendido este pasaje de S. Pablo en el sentido de la justicia divina que castiga, en el sentido de un Dios airado. Todos ellos, por el contrario, lo han entendido de un Dios que justifica, de la gracia de Dios que justifica, de la justicia obtenida por la fe* (1). Los teólogos protestantes se encuentran, pues, en esta alternativa: o Lutero no había leido un solo libro de los escritores católicos, que habían interpretado aquel texto, y en tal caso sentencian el pleito sin oir a la defensa, o Lutero ha ocultado la verdad con deliberado intento, como solía hacerlo con harta frecuencia (2).

Cualquiera extremo que elijan, quedará siempre en pie la conclusión de que es de todo punto necesario reformar radicalmente el sistema de los estudios sobre Lutero; porque no hay duda que para quien se consagre a investigaciones históricas no puede ser lo mismo tener ante sus ojos un autor verdaderamente concienzudo que otro descuidado y hasta, si a mano viene, trapacero. Si en sus confidencias sobre la época crítica de su vida se muestra Lutero tan trapisondista o tan exageradamente alucinado acerca de lo que a él mismo se refiere, un historiador crítico y formal

---

(1) Otro tanto ocurre con el versículo 2 del salmo 70: *"In tua justitia libera me*: líbrame en tu justicia"; este versículo hubiera alebrestado al "reformador", haciéndole pensar en la justicia vindicativa, intepretación que jamás le ha dado ningún exégeta, y carecería de sentido.

(2) Cabe hacer una tercera hipótesis: que Lutero en la fiebre de la lucha se haya aferrado a esta persuasión. Se dan, en efecto, casos en que hombres apasionados y de imaginación atropellada, llegan ya poco a poco, ya pasando por rápidas etapas, a *tener de buena fe por verdadero* lo que les sugiere el espíritu de contradicción o el deseo de sincerarse y de atribuirse la victoria. De los tales era Lutero, y esta circunstancia nos autoriza, sin duda, para juzgar con menor severidad gran número de sus afirmaciones y de sus hechos. Pudiera asimismo haber llegado por ese camino a la convicción práctica de alguna idea que en otro tiempo había considerado desde muy diferente punto de vista. Con esta observación *no intentamos, sin embargo, disculpar una evolución* que bajo la influencia del *apasionamiento* acaba por *producir* toda una serie de convicciones sucesivas. (*N. del P. Weiss*).

no ha de sentirse muy propenso a creerlo en otras cosas, y no aceptará sus afirmaciones sin el oportuno examen riguroso. El teólogo protestante, lejos de hacerlo así, jamás pesa las afirmaciones de Lutero sobre la Iglesia y la doctrina católica, limitándose a seguir ciegamente a su maestro.

Según Koestlin, cuando "por una iluminación del Espíritu Santo" cayó el Reformador en la cuenta de que en el texto de S. Pablo se hablaba de la fe que justifica, *aun no había leído a S. Agustín;* y esta afirmación concuerda perfectamente con las fuentes que cita al caso. Pues Seeberg nos dice que bien puede ser que la obra más grande de Agustín sea la de *haber abierto el camino de Lutero hacia S. Pablo* (1), ¡lo contrario precisamente de lo que dice Koestlin! Y, sin embargo la cosa es bien fácil de explicar, puesto que la afirmación de Seeberg proviene de distinta fuente. En otra parte dice Lutero que empezó "desde luego" por leer a S. Agustín, pero que tan pronto como dió con S. Pablo, se apartó decisivamente de S. Agustín. ¿A cuál de los documentos daremos la preferencia, al de Koestlin o al de Seeberg? Ni uno ni otro han hecho pesquisas sobre el particular, y otro tanto sucede en infinidad de coyunturas.

De este método tan ajeno a toda crítica proceden esas ampulosas y hueras frases de los teólogos protestantes: "La fe viva en un Dios que, mediante Cristo, grita a la infeliz alma: "Yo soy tu salud", la firme confianza que en Dios podemos depositar: he aquí el mensaje de Lutero a la cristiandad". Este descubrimiento de Harnack (2) se debe sencillamente a sus investigaciones superficiales y sin método, y no es más que una *piadosa* repetición de las afirmaciones de Lutero *en sus últimos años.* Antes de estampar esta frase, un hombre ejercitado en el oficio de historiador científico hubiera empezado por examinar si era cierto que en los comienzos del siglo XVI la Iglesia no hablaba más que de un Dios que castiga, de un juez iracundo y no decía una palabra sobre la confianza y la firme esperanza en Dios, en términos que Lutero se hiciera necesario para anunciar a la cristiandad la feliz nueva de esta confianza en Dios.

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 205. *Vid. infra,* § VII.
(2) *Ibid.* 3.a ed., III, 729. V. también *Wessen des Christentums*, 4.a ed., 169.

Ante todo, hubiera consultado los libros donde se manifiestan durante el curso del año la vida y el pensamiento de la Iglesia, en los que día por día dirige su voz a los fieles, esto es, el breviario y el misal. Hubiera dado principio por los de la orden de los Ermitaños de S. Agustín, a la cual había pertenecido Lutero y en ellos hubiera visto que desde la primera dominica de Adviento hasta la última después de Pentecostés, la Iglesia apenas habla más que de un Dios misericordioso y compasivo, y que casi en todas las páginas excita a los fieles a poner en él su más firme confianza. Con grande asombro suyo hubiera descubierto que casi nunca se habla allí de un juez colérico y que cuando se hace mención de la justicia divina, jamás deja de ser atajada en su carrera por la divina misericordia (1). Un historiador ansioso de la verdad hubiera además hojeado los libros de los predicadores y los maestros de la doctrina católica anteriores a Lutero y esta lectura le hubiera abierto los ojos.

B.)—*Incertidumbre absoluta de los teólogos protestantes sobre la naturaleza y la época de la nueva orientación de Lutero.*

¿Qué se puede esperar de unos hombres que ignoran hasta la fecha exacta en que el padre de la "Reforma evangélica" empezó a navegar a la deriva? Y, sin embargo, para la historia de Lutero es de capital importancia saber la coyuntura en que comenzó a desentenderse de la doctrina católica, puesto que, una vez concretado este punto, se podrá determinar la génesis de cada una de sus ideas, y obtenido este resultado sin mezcla de incertidumbres y aun errores, esas ideas se nos presentarán bajo un aspecto muy diferente. Además de esto, podrá en ese caso el historiador ser justo, basado en la realidad y la verdad, sin hacer jamás traición a Lutero, y aplicar una crítica segura a sus confidencias con respecto a la causa originaria de su caída y a sus declaraciones acerca de la culpabilidad de la Iglesia y a sus reclamaciones sobre sus derechos personales. El conocimiento del *momento exacto* en que Lutero dió el paso

(1) V. *supra*, T. I, p. 474 y sigs.

decisivo, del cual fueron consecuencia todos los restantes hasta su rotura definitiva con la Iglesia, le servirá muy a menudo a un historiador crítico y sincero para resolver problemas importantes y fijar los períodos de la evolución intelectual del Reformador.

Pues bien: *los teólogos protestantes aún no han llegado a un vislumbre de precisión ni sobre la génesis de la caída de Lutero, ni sobre la época en que ésta se realizó.* Cuanto nos dicen sobre el particular es falso o confuso, y no podía ser de otro modo, por la sencilla razón de que ellos dan crédito a todas las afirmaciones posteriores del heresiarca, y hacinan a roso y velloso todas estas declaraciones sin preocuparse de hacer el más ligero análisis de su evolución psicológica. Estos teólogos emprenden la lectura de las obras de Lutero con ideas fijas que ellos mismos se han forjado o que otros les han inspirado y que son moneda corriente entre los protestantes, y en achaque de preocupaciones no hay quien les eche la zancadilla. Con una sola vez que hubieran leido con imparcialidad las obras del "reformador" (*en el caso de que* las hayan en su vida leido, porque muchos de ellos se contentan con copiar sus citas de biografías y de otros estudios), no cabe duda que hubieran sacado de esa lectura las mismas impresiones que yo.

Ellos, al contrario (aparte divergencias accidentales), vienen a sacar en limpio en resumidas cuentas el concepto siguiente: "Para ponerse en gracia y conseguir la paz del corazón, para aplacar, en fin, la cólera del juez soberano, pronunció Lutero sus votos y se impuso mortificaciones sobre mortificaciones, obteniendo por resultado una situación de espíritu horrorosa y llena de horas sombrías que no hallaban alivio en el arrepentimiento ni en la confesión: el terror ante un Juez iracundo, la desesperación y el tormento anticipado de las penas del infierno, con algunos intervalos de calma y escasas horas de consolación, hasta que, finalmente, empezó a rayar la aurora y la Biblia lo salvó." Y se recogen las más fútiles anécdotas sobre el encuentro de Lutero con la Biblia, sin parar mientes en que tales consejos se den de cachetes con la realidad y con el sentido común. Así es como lo salvó la Biblia. "Hasta entonces no había sido este libro para él más que la manifestación

de un Dios irritado, lo cual nada tenía de extraño, toda vez que la escuela y la Iglesia no le habían enseñado otra cosa; pero de allí adelante, especialmente desde el descubrimiento del verdadero sentido de S. Pablo en la Epístola a los Romanos (I, 17) la Biblia le reveló un Dios de misericordia, y de esta suerte encontró el camino de la paz con su Dios".

Todas estas afirmaciones se apoyan en palabras de Lutero; pero los teólogos protestantes no han verificado las fuentes ni las citas de donde las han tomado, y si lo han hecho, por encima de todo las aceptaron a carga cerrada, sin crítica alguna. Ni *quieren* ni *pueden* hacerlo de otro modo, dominados como están por el temor secreto de ver a su padre reducido a un pelele por el escalpelo de la crítica. Esta es la razón por la cual no han podido llegar a ningún resultado satisfactorio. Con Ritschl y Harnack a la cabeza, han tenido la osadía de ejercitar su crítica en Cristo, en el Hombre de Dios; pero al Lutero anterior al año 1521 no se le puede tocar. ¡Lástima grande que no le hubiesen aplicado a Lutero las mismas reglas de crítica que extremaron sobre el Hombre-Dios!

¿En qué momento, pues, dió principio la evolución de Lutero? Ellos no saben nada de eso. Por lo común la hacen retroceder hasta los primeros años de su vida monástica, al período de Erfurt, lo cual es enteramente absurdo; otros prefieren el período de Wittenberg y otros, en fin, como Koestlin, lo colocan en ambos períodos a la vez. Como han seguido un camino equivocado, hasta ahora no han llegado a obtener más que hipótesis sin valor. En cambio, procediendo con buen método y sin ideas preconcebidas, el historiador que sobre el particular se hubiera consagrado a una investigación psicológica, hubiera llegado con el tiempo a un resultado feliz y se habría convencido de que la teoría propia de Lutero no podía ser la de la justificación gratuita, porque esta teoría ya se encuentra en sus primeros escritos, y él la había aprendido, no por una "inspiración", sino en Pedro Lombardo y en la doctrina católica.

Este historiador caería también en la cuenta de que la teoría propia de Lutero, la de la justicia imputativa de Cristo que nos cubre como con un manto, que esta teoría, en fin, en sí misma, sobre la cual se trataría de fijar exclusi-

vamente nuestra atención, no podía, con todo, aspirar al derecho de primogenitura. Bastaría un ligero examen psicológico para ver de contado que la desolación del alma de Lutero *motivada por su temor a un juez colérico;* que esta desolación que los teólogos protestantes toman por el primer punto de partida (1), no hace al caso para encaminar hacia la teoría de la justificación por la fe o de la justicia imputativa como recurso de salud o de liberación, puesto que en *esta desolación,* el centro hacia el cual todo gravita es siempre el juez irritado, el juez que castiga o mejor, el juez que castiga el mal y recompensa el bien, y esta idea está explicita en el Evangelio, en las Epístolas y aun en el Antiguo Testamento y es hoy allí la misma que ayer. Ahora bien: la tesis, o, si se quiere, la conciencia de la justicia imputativa de Cristo ¿suprime, por si acaso, la de un Dios severo y vengador? ¿Qué sacamos de saber que en el texto de la Epístola a los Romanos y en muchos otros pasajes de la Escritura la "justicia de Dios" no expresa el atributo por el cual Dios recompensa a los buenos y castiga a los malos, sino la justificación que El imputa al hombre, o al que cree, como dice Lutero, que, en atención a Cristo, Dios es para él compasivo? Esta noción nos deja en el mismo punto en que estábamos de antemano. El versículo 17 del capítulo I de la Epístola a los Romanos no desvirtúa para nada el versículo 10 del capítulo XIV de la misma Epístola: "Compareceremos todos ante el tribunal de Cristo." ¿Para que?" Para que cada uno reciba lo que tiene merecido, según el bien o el mal que *haya hecho* (2)", porque "Cristo es el que Dios ha puesto por juez de los vivos y de los muertos (3)." Sabemos, pues, que es preciso "temer al Señor (4)", y El es "el justo juez (5)". En 1516 cuando ya dejaba expuesta la doctrina de la justicia imputativa de Cristo, el mismo Lutero interpretaba el versículo "compareceremos todos ante el tribunal de Cristo", de esta manera:

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos;* fol. 281. Ficher, II, 327): "Quia omnes ibidem judicandi sumus".
(2) II Cor. V, 10.
(3) Act. Apost., X, 42.
(4) II Cor, V, 11.
(5) II Timoth., IV, 8.

"Porque todos tenemos que ser juzgados en él". Por manera que, para quien *obra mal,* Dios siempre continúa siendo un juez irritado.

Los teólogos protestantes no se han percatado de que las confidencias posteriores de Lutero acerca de su juventud intranquila y desesperada, sobre las causas y la curación de este malestar reflejan en parte las ideas que le cosquilleaban en la época en que hablaba. La mayor parte de estas confidencias forman parte de las *Pláticas de sobremesa* y fueron recopiladas por otros algún tiempo más tarde con algunas interpolaciones. Otras confidencias proceden de escritos personales posteriores a 1530. Por doble motivo nos vemos obligados a depurarlas: desde su caída Lutero estaba en malas relaciones con la realidad, y mucho más en este nuevo período, pues señaladamente a causa de lo ocurrido en la dieta de Augsburgo se encontraba más que nunca lleno de resquemores y odio contra la Iglesia.

Dos de sus obras deben desde luego fijar aquí nuestra atención: la *Breve respuesta al último libro del duque Jorge,* escrita en 1533, y el *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas,* publicado en 1535. Ya hemos estudiado la primera con ocasión del "Bautismo monástico" y al tratar de los "horrores" de la vida claustral. En cuanto al *Comentario,* Lutero, lo había desarrollado ante jóvenes discípulos que, según sus propias palabras, aun no estaban infestados de la doctrina papista (1), y que, por lo tanto, no estaban habilitados para comprobar por sí mismos la exactitud de sus afirmaciones, circunstancia que él utilizó, desde luego, en su provecho. Hasta tuvo la osadía de decirles a sus noveles estudiantes que la Iglesia enseñaba a *dudar* si se estaba en gracia, si se tenía *fe,* etc. El mismo—decía—era un ejemplo de los frutos de esta doctrina, puesto que en otro tiempo había sido atormentado por dudas de este linaje y en medio de los mas duros ejercicios de la vida monástica y du-

(1) Así, por ej., en II, 163; "Hanc impiam opinionem... *vos juniores* fugite et exhorrescite, *quia ea nondum imbuti estis*".... 167: "*Vos juniores* facile puram doctrinam evangelii capere et illam pestiferam opinionem vitare potestis, *quia ea nondum estis infecti.*" ....149: "Vos adolescentes", etc....

rante las más fervorosas oraciones del día y de la noche no había encontrado sino inquietud y desesperación. Naturalmente, ante aquella juventud fácil de engañar, no se echaba la culpa a sí mismo, sino que se la endosaba a la Iglesia.

En posteriores escritos, sus afirmaciones se hicieron más atrevidas aún al ver que sus partidarios se multiplicaban de día en día. Llegó a asegurar que en la Iglesia el texto del primer capítulo de la Epístola a los Romanos se había entendido hasta entonces en el sentido de un juez que castiga, y a pesar de "la profunda turbación de su conciencia", también él, Lutero, había cándidamente creído y aceptado este sentido hasta el día en que se le abrió la puerta con respecto al pasaje de S. Pablo (1). Claro es que todos los corazones debían compadecerse de un hombre que en la Iglesia católica jamás había oído hablar de misericordia sino solamente de justicia, de un Dios severo, de un Cristo vengador descendiendo "sobre las nubes del cielo" y todos tenían que aprobar su escapatoria. Los teólogos protestantes de nuestros días obran en todo como los jóvenes discípulos de Witenberg en aquellos tiempos.

Veamos, pues, cómo Lutero se descarrió del camino derecho.

C).—*Cuándo y cómo se decidió Lutero a desviarse del buen camino según los datos que hasta el día se conocen.*

En esta vida mortal, y, sobre todo, cuando se consagra al servicio de Dios, sería preciso ser un ángel para no estar a menudo expuesto a las tentaciones. "Al entrar, hijo mío, al servicio del Señor, prepara tu alma para la tentación (2)". "La vida del hombre es una milicia (3)". Una de las tentaciones más comunes, producida ordinariamente por otras tentaciones, es la inquietud. ¿Quién está completamente al abrigo de sus ataques? Fué su víctima Lutero desde los principios; pero no se le ocurría entonces

(1) *Opp. exeg. lat.*, VII, 74 (1540-1541); *Opp. var. arg.*, I, 22 (5 de marzo de 1545).
(2) Ecclesiasticus (Sirach), II, 1.
(3) Job, VII, 1

cargar con la responsabilidad a la Iglesia ni a los medios que ella nos propone para combatirla.

¿Qué nos dicen al caso sus obras escritas durante su vida monástica? El 15 de Abril de 1516 escribía a "un hermano de hábito sacudido y probado por las olas y las tempestades": "Dios, el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo os ha otorgado el mejor paracleto y consolador posible en la tierra, el R. Padre Maestro Bartolomé (de Usingen); no teneis más que renunciar a vuestro propio capricho para seguir sus consejos y grabarlos profundamente en vuestro corazón. Estoy plenamente convencido por mi experiencia *personal*, por la vuestra y por la de *cuantos he visto en desasosiego, de que nuestro propio parecer es la causa única, la única raíz de todas nuestras inquietudes*, porque nuestro modo de ver las cosas es perversísimo." Andando el tiempo, cuando ya hacía mucho que había admitido la teoría de la justicia imputativa de Cristo, terminó así estas consideraciones: "Y, por lo que a mí se refiere, *¡ay, cuántas miserias y tormentos me ha ocasionado este siniestro modo de ver las cosas, y aún me las sigue causando por extremo!* (1)". Muy bien hablado. Como remedios contra las tentaciones en general, y en particular contra la inquietud, con sus gemelas el temor y la angustia y otras pruebas de este género, Lutero no conocía entonces más que el recuerdo de la misericordia divina (que desde luego recomienda a cada paso la Iglesia en el breviario y en el misal), la renuncia al propio dictamen y la sincera sumisión a un director de la conciencia, que es lo mismo que habían dicho todos los maestros de la vida espiritual que le habían precedido.

Con todo, no se refiere aquí Lutero a lo que nosotros comunmente llamamos *inquietud* y, que todos la experimentamos más tarde o más temprano, sino que se refiere a una preocupación de un género particularísimo.

Ocho días antes de escribir esta carta, recomendaba como remedio a uno de sus Hermanos la justicia imputativa de Cristo. ¿Contra qué? ¿Contra la justicia vindicativa *de Dios?* De ninguna manera; antes al contrario, se la re-

(1) Enders, I, 31.

comienda contra la justicia *propia* en la cual se fundan los presuntuosos que dan en la locura de creer que con sus propias fuerzas podrán finalmente llegar "a comparecer seguros delante de Dios contando con los méritos y las virtudes de que están adornados, *lo cual es imposible*".

No sólo este religioso, *sino también el mismo Lutero ha sido víctima de este error* "del cual no ha logrado aún completa victoria". Nos hallamos aquí dentro de un círculo de ideas totalmente diverso del que acabamos de mencionar y también diferente del que más tarde mencionará Lutero que se condensará en las terribles palabras de la santa Escritura "Justicia de Dios, Juez irritado y vengador". En tal caso ¿cuál es el remedio a que nos será preciso recurrir? "Aprende a desesperar de tí y de tus fuerzas, y dile a Cristo: "Señor Jesús, tú eres mi justicia y yo soy tu pecado; tú tomaste cuanto era mío y me has dado cuanto era tuyo." Guárdate de aspirar a una pureza que consista en que ya no te conceptúes pecador, y debes, por el contrario, querer serlo, porque Jesucristo no habita sino con los pecadores (1)". Si se examinan con

---

(1) Weim. I, 35 en el *Sermo de propria sapientia et voluntate* para el día de S. Esteban, Koestlin, y por consiguiente la edición de Weimar, colocan este sermón en 26 de diciembre de 1514. En mi opinión, es un año posterior (V. *infra* en una nota del subpárrafo B). "*Et si Deus imposuit nobis impossibilia et super virtutem nostram*, non tamen hic ullus excusatur. Qui se excusat, majorem incurrit accusationem. Primum patet, quia invisibilia proponit, in quibus nos vult salvari, quae sapientia carnis non potest aestimare, quia non capit. Insuper, quia lex spiritualis est, sapientia autem carnalis, non potest in illam, ut impleat. Sic ait Apostolus ad Rom. 6: "Prudentia carnis mors est, non enim est subjecta Deo, nec enim potest". Ideo cum simus carnales, *imposibile est nobis legem implere, sed solus Christus venit eam implere*, quam *nos non possumus* (en la edición de Weimar: nisi) solvere. Nam quod erat imposibile legi, ait apostolus, in quo inquinabatur per carnem: ecce impossibilis est lex propter carnem. Verumtamen Christus impletionem suam nobis impertit, *dum seipsum gallinam nobis exhibet, ut sub alas ejus confugiamus et per ejus impletionem nos quoque legem impleamus. ¡O dulcis gallina! O beatos pullos hujus gallinae!* Secundum patet, quia ideo imponit, ut quaeratur gratia et agnoscatur evacueturque sapientia carnis. Per legem cognitio peccati. Nam si cognoscatur, quod *nullis consiliis, nullis auxiliis nostris concupiscentia ex nobis possit anferri, et haec contra legem est,* quae dicit: "Non concupisces", et *experimur omnes invincibilem esse concupiscentiam penitus*: quid restat, nisi ut sapientia carnis cesset et cedat, desperet in semetipsa, pereat et humiliata aliunde quaerat auxilium, quod sibi praestare nequit? Ideo dicit: "Quomodo volui congregare", etc. Ecce quomodo offert gratiam non quaerentibus".

atención estas palabras, aparece manifiesto que en ellas representa Lutero la justicia de Cristo como una compensación de los esfuerzos personales del hombre o, mejor dicho, que no solamente estos esfuerzos personales, sino que hasta toda cooperación debe desaparecer completamente. Pregunta él a su Hermano "qué es lo que hace su alma; si *descontenta de su propia* justicia se acostumbra por fin a respirar en la justicia de Cristo y a confiar en ella". "Si nuestros esfuerzos y nuestras penitencias son los que nos han de proporcionar la paz de la conciencia, ¿para qué ha muerto Jesucristo?" Desconfiando de todas nuestras obras y de nosotros mismos, debemos decir a Jesucristo: con toda confianza: "Yo soy tu pecado y tú eres mi justicia". ¿Cómo se explican todas estas palabras? ¿Por qué nuestra justicia personal debe ceder su puesto a una justicia ajena? ¿Cómo se compagina esta justicia ajena con nuestro pecado que no ha sido borrado todavía? Este pecado ¿será únicamente disimulado o cubierto? ¿Es esto lo que Lutero quiso decir? La respuesta a estas preguntas la encontramos en un sermón que predicó algunos meses antes.

"Supuesto que nosotros confesamos que a pesar de nuestra sabiduría y a pesar de todos los medios de que podemos echar mano nos es imposible extirpar de *nuestra naturaleza la concupiscencia* y de que ella va, sin embargo, contra el precepto que dice: "No tengas deseos deshonestos", y *todos experimentamos que la concupiscencia es absolutamente indomable,*—¿qué nos queda que hacer sino que la prudencia de la carne debe darse por vencida y retirarse de la arena, desconfiada de sí misma, perecer, y llena de humillación buscarse por otra parte este socorro que ella misma no puede proporcionarse?" Pero ¿qué socorro es el que hay que buscar? Lutero ya lo había dicho de antemano: "Por más de que Dios *nos haya mandado cosas imposibles* y superiores a nuestras fuerzas, no hay en esto excusa valedera. Como carnales que somos, *nos es imposible cumplir la ley, pero Cristo ha venido a cumplir él solo* esta ley de que no podemos desentendernos. A pesar de esta impotencia de nuestra parte, él, con todo, nos comunica este cumplimiento *ofreciéndonos su abrigo como la ga-*

llina bajo las alas a que nos debemos acoger, y de esta suerte, su cumplimiento de la ley se hará nuestro. ¡Oh amable clueca! ¡Oh felices polluelos!" En este mismo sentido repetía frecuenemente en sus sermones desde aquel tiempo, con escándalo de sus oyentes. "El señor consintió en ser nuestra gallina, pero nosotros no queremos sus favores". (1)

Si comparamos estas palabras con las de 1516 (carta de 8 de Abril de 1516), veremos que en ambos casos no se trata únicamente de la justicia imputativa de Cristo, es decir, de una justicia que nos recata, de una justicia extraña; y así nos hacemos cargo de porqué Lutero podía preguntar a su Hermano si su alma no estaba ya *disgustada* de su propia justicia y, en resumen, porqué nuestra "justicia", virtud naturalmente adquirida, debía *desvanecerse* ante la justicia de Cristo. Semejante exigencia no es menos estrafalaria. Delante de Jesucristo no tiene que desaparecer nada más que el pecado; ¿porqué se ha de exigir otro tanto de la virtud adquirida por nuestros esfuerzos naturales?

I.—JUSTICIA PROPIA Y JUSTICIA DE CRISTO; LA LEY Y EL EVANGELIO.

Un detenido examen de la primera cita que hemos hecho del sermón de 1515 nos denuncia a Lutero exigiendo a la práctica de las virtudes no solamente que sosegara la con-

---

(1) Weim. I, 31, 3 (el mismo sermón).—En los *Dictados sobre los salmos* (hacia mediados de 1514?) Lutero no le da todavía este sentido a la metáfora de la gallina. He aquí lo que dice en su *Comentario del salmo* 90 (Weim., IV, 68: "Scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis ejus sperabis... Scapule et penne sunt spirituali metaphora, virtutes et dona Dei quibus protegimur in fide ipsius. Sed allegorice, quia Ecclesia gallina est sicut et Christus, cujus scapule sunt praelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. Quomodo hoc? Per obumbrationem. Obumbrare enim est umbram super eis facere id est, veram fidem docere per hanc enim doctrinam vere fidei proteguntur a demonibus. Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spem habebunt. Et iste versus pulchre describit brevissimis verbis vitam et ierarchiam totius Ecclesiae. Quia "sub pennis", id est, nullus suus debet esse magister, pennas Christi non contemnat, et in spe vivat. Penne autem sunt columbe hujus vel galline sunt ipsi doctores et contemplativi. Vel certe duo ale sunt duo testamenta, quibus protegimur, ne in nostro sensu vagantes milvis preda fiamus. Et sunt haec duo ale Apoc. 12 date mulieri Ecclesie", etc. V. también IV, 75, 37. Según III, 446, 33 la "gallina" es la Iglesia.

cupiscencia, sino que la aniquilara totalmente. Ante todo, la virtud debía *hacer cesar* los deseos de la carne contra el espíritu y aún contra la ley, lo propio que la inclinación al mal. Pero el "reformador" era un ejemplo de todo lo contrario, y lejos de irse amortiguando, su violenta concupiscencia, se iba de día en día subiendo a mayores hasta el punto de parecerle incoercible; es decir que, poco a poco llegó a dejarse vencer por la concupiscencia (*tomada esta palabra en sentido lato*) y estaba infringiendo constantemente el precepto: "no tengas deseos deshonestos", el mismo precisamente que él quería cumplir mediante la práctica de las virtudes, y, por lo tanto, el cumplimiento de la ley, esto es, la justicia personal vino a ser para él una vana ilusión. Este pensamiento llegó a preocuparle más cuando trató de profundizar el sentido espiritual de la ley. El precepto de "no matar", por ejemplo, debe entenderse no solamente de las obras exteriores, sino también de los sentimientos interiores y por eso no hay que encolerizarse, ni admitir afectos de odio, puesto que "quien aborrcce a su hermano es homicida (I Joan., 3, 15)". "Este sentido espiritual de la ley, *hácela imposible de cumplir*, y en cambio, obliga al hombre a dudar de sus fuerzas y a humillarse, toda vez que nadie está exento de la cólera y de la concupiscencia y todos somos así de nacimiento". (1)

En este supuesto, se comprende que Lutero debió acabar por *disgustarse* de la práctica de las virtudes, es decir, de la justicia propia. Esta justicia no podía por menos de parecerle presuntuosa, arrogante, insolente y, por ello, culpable, puesto que se empeña en destruir una cosa indestructible y fomenta en el hombre una falsa confianza en sus obras. "Todas nuestras obras de justificación son pecados", dijo entonces en su sermón de 1515 (Weim. I, 1526 de dic.), y remachó el clavo con esta advertencia: ¡Desconfía

---

(1) Adviento de 1516, Weim., 1, 105. Después de haber dicho que uno de los primeros objetivos del Evangelio era el de interpretar la ley antigua, añade: Haec est *litera* "non occides", scil. de opere tantum externo intelligendo... Sed *spiritualis* intelligentia est illa: "non occides corde seu spiritu", i. e. non irasceris, non odies... Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia: tales sumus ex nativitate.

de tí mismo y de todas tus obras! Creer que hemos de conseguir algo por nuestros cálculos, nuestros deseos o nuestros esfuerzos personales, no es otra cosa que "sabiduría y prudencia de la carne". Pues bien: esta sabiduría y esta prudencia debe desaparecer, debe hacerse un nudo en la lengua; y buscarse humildemente amparo en otra parte. Pero ¿en dónde? "¿Qué debe hacer el hombre y a dónde ha de apelar, apesgado de esta suerte por una ley imposible de cumplir?"

Por más de que el Evangelio nos revele a las primeras de cambio el sentido espiritual de la ley, (sentido que nos imposibilita su cumplimiento, al decir de Lutero), este mismo Evangelio tiene además por misión propia la de "proporcionar auxilio y remedio a la conciencia desesperada"; "Venid a mi—leemos en él—todos los que padeceis trabajos y soportais la carga, que yo tengo de aliviaros". "Confía, hijo mío; tus pecados te son perdonados". El Evangelio lleva al alma este gozoso mensaje: *"La ley está ya cumplida por Cristo y no hay necesidad de cumplirla"*, bastando con adherirse a Cristo por la fe y conformarse con él, porque Cristo es nuestra justicia, nuestra santificación y nuestra redención". (1) Lo mismo dice Lutero en su sermón de 1515 (Weim., 1, 31 6): "Como que nosotros no podemos en manera alguna ser salvos por nuestras obras de justificación, debemos cobijarnos bajo las alas de nuestra gallina para recibir de su plenitud lo que nos falta". Y ahora nos damos cuenta de porqué preguntaba él a su Hermano si al cabo no se había disgustado de su justicia para respirar en la de Cristo y esperanzarse en ella, y también comprendemos perfectamente cómo pudo llegar a decir que nuestra propia justicia era pecado, puesto que para él, en efecto, se apropiaba ella lo que *a Cristo* le pertenecía. He aquí porqué le decía a ese mismo Hermano: Si nuestra justicia puede cumplir la obra de Cristo, "entonces ¿para qué murió él?"

(1) Weim., I, 105: "Quid autem homo faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus? Hic, hic jam venit officium Evangelii, secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatae concientiae auxilium et remedium... Igitur hoc est Evangelium, i. e. jucundum et suave nuntium animae, quae per legem interpretatam jam jam peribat et dejecta fuit, audire scil. quod lex est impleta, scil. per Christum, quod non sit necesse eam implere; sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari", etc.

Basta con dar un solo vistazo a lo que se acaba de escribir para espantarse de la ignorancia de Lutero y de su increíble confusión de ideas. Concibe la "justicia personal", la práctica de las virtudes y la observancia de la ley bajo un aspecto *puramente natural.* ¿Pues en qué estado se hallaba él entonces? ¿En el estado de un pagano, o mejor dicho de un judío? ¿No vivía, pues, como un cristiano, en la gracia y con la gracia de Jesucristo?

¿No tenía, pues, las virtudes y la justicia como la posee un cristiano redimido por la sangre de Jesucristo? No, supuesto que dice: "Si nuestra justicia puede realizar la obra de Cristo, entonces ¿para qué murió Cristo?"

Con todo, nosotros sabemos que ni la moralidad *natural,* ni la virtud *naturalmente adquirida* deben *desaparecer* ante la justicia de Cristo. Esta justicia las perfecciona y las eleva, pero no las suprime, lo propio que, en general, la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona (1). La justicia personal "no tendría porqué desaparecer sino en el caso en que, usando el tecnicismo filosófico de Lutero, tratara de conducir al hombre a la salvación por sus propias fuerzas y de hacer inútil la justicia de Cristo. Si Lutero vivió en esta falsa opinión, y si de buenas a primeras creyó poder salvarse por las virtudes naturales, la culpa *es suya y solamente suya.* En efecto, en esta ilusión vivió y se revolvió, tratando de justificarse por sus propias fuerzas (2).

---

(1) Fundado en los autores antiguos y en la sana razón, dice Sto. Tomás: "Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati." (I, qu. 1, a. 8 ad 2; qu. 2, a. 2, ad 1m.); asimismo el Maestro Eckehart escribe: "Dios no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; ni tampoco la gracia anula la naturaleza, sino que la completa". (*Meister Eckart; ed. Pfeiffel,* II, 573, 4). Y *Taulero,* a quien pone Lutero por encima de todos los escolásticos, dice a su vez: "Cuando la gracia viene en ayuda de una buena naturaleza, son muy rápidos los progresos" (ed. F. Wetter, 1910, p. 213, 4; trad. de Surio, 1623, p. 450; trad. Noel, IV, 1911, p. 86). Lutero mismo lo reconoce: "Fides et Spiritus S. non corrumpit aut destruit naturam, sed corruptam et destructam sanat et reparat". (*Opp. exeg. lat.,* X (1544?), 167, etc.). Por consiguiente, iba cuando tal decía, contra su propia doctrina que negaba a la naturaleza la *capacidad* de ser elevada a estado superior. *V. infra,* en el § 5.

(2) V. *infra.* D, I y II.

Pero no es, sin embargo, este el único flaco suyo. La práctica de las virtudes ¿tiene, pues, por finalidad la supresión de la *concupiscencia?* ¿De qué concupiscencia nos quiere hablar? ¿De la concupiscencia *actual* que consiste en los deseos desordenados que se despiertan en nosotros *antes* de la decisión de nuestra voluntad y a pesar de esta decisión? Pero estos deseos no llegan a ser pecados más que *por* el consentimiento de la voluntad. Menos podrá tratarse de la concupiscencia *habitual,* es decir, de la disposición o, mejor dicho, de la constitución de la naturaleza humana, que en el estado presente es el manantial de estos deseos. La práctica de las virtudes no puede tener otro fin que el de domar la concupisencia y sus deseos y de someterla al espíritu, sumiso a Dios a su vez: en una palabra, de impedir que los malos deseos que solicitan la voluntad al mal lleguen a predominar y engendrar el pecado (Jac. 1, 14). De esta suerte, la concupiscencia ayuda a la práctica de la virtud. ¿Podría concebirse, v. gr., la posibilidad de la virtud cardinal de la templanza de no existir la concupiscencia?

Indicio es de una teología del todo insuficiente y hasta malsana maravillarse, como le ocurre a Lutero, de la frecuencia de los males deseos a pesar de la práctica de la virtud, y ver desde luego un pecado en las meras inclinaciones de la concupiscencia y en las incitaciones al pecado. Andando el tiempo, confesará él que en épocas anteriores se había creído erróneamente que la concupiscencia debía reducirse al silencio absoluto hasta el punto de que no diera señales de vida (1). Pero ¿cómo pudo él mirar como pe-

---

(1) *In c.* 5 *ad Gal.,* III. 20 (1535). ed IRMISCHER: "Ego monachus putabam actum esse de salute mea, si quando sentiebam concupiscentiam carnis, hoc est, malum motum, libidinem, iram, odium, invidiam, etc. adversus aliquem fratrem. Tentabam multa, confitebar quotidie etc. Sed nihil proficiebam, quia semper redibat concupiscentia carnis. Ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: "Hoc et illud peccatum commissisti", item: "Laboras invidia, impatientia, etc. Frustra igitur ingressus est sacrum ordinem, et omnia bona opera tua inutilia sunt". Si tum intellexissem recte Pauli sententias: "Caro concupiscit adversus spiritum", etc. "haec sibi invicem adversantur", etc. non usque adeo me affixissem, sed, ut hodie soleo, cogitassem: "Martine, tu non carebis prorsus peccato, quia carnem adhuc habes; senties igitur certamen ipsius, juxta illud Pauli: "Caro resistit spiritui". Ne igitur despera, sed reluctare, ne concupiscentiam ejus perficias, et tum non es sub lege".

cado las meras rebeliones de la carne contra el espíritu y contra la ley? Por la razón de que tomó la *concupiscencia en sí misma como culpable,* y en efecto se adhirió a este error como lo iremos viendo (1). La concupiscencia es un pecado (2) he aquí su tesis, que dice haber hallado, ¡en S. Agustín! Los doctores que han hecho al pecado original consistir en la concupiscencia, jamás han considerado culpable a la concupiscencia *en si misma,* y se han limitado a *ligar* a ella el pecado. Lutero, en cambio, la mira como culpable y, bajo este supuesto, se vió más precisado aún a ver en ella el *pecado original* y el pecado original *que permanece.*

Como lo vamos a ver inmediatamente, esta es su auténtica conclusión. Pero, en ese caso, nos creemos en el derecho de hacerle esta pregunta: si el pecado original subsiste aún ¿para qué murió Jesucristo? ¿Es él y no la *muerte* de quién desde luego, triunfó Cristo, quien nos libra del pecado original?

Los pasajes de Lutero que acabamos de citar nos revelan una mezcla de tristes experiencias y de morbosas cavilaciones. Jamás en el resto de sus días quiso apearse de las conclusiones que había deducido de estas experiencias y de estas cavilaciones; al contrario, le sirvieron de punto de partida para desenvolverlas con nuevas consecuencias. La primera de todas es la de que *La concupiscencia es, absolutamente invencible,* de la cual dedujo la imposibilidad del cumplimiento de la ley; que contraria al Evangelio, tiene aquella exigencias mortales para nosotros; que la "justicia propia" debe hacerse desaparecer; que debemos desconfiar de nosotros mismos y de todo lo que nos pertenece, y, finalmente, que Jesucristo ya lo ha cumplido todo en lugar nuestro.

---

(1) V. infra.; § 4, I.
(2) "Concupiscentia rea est".

II.—LA CONCUPISCENCIA ES INVENCIBLE, COMO QUE ES EL PECADO ORIGINAL PERSISTENTE EN NOSOTROS.

Esta tesis, fecunda en consecuencias, de que *la concupiscencia es el pecado original que perdura en nosotros*, después de haberla formulado Lutero paladinamente en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, la sostuvo constantemente en lo sucesivo. En el apartado siguiente veremos cómo la desarrolla en el citado *Comentario;* pero es una consecuencia natural de los textos que dejamos acotados y se la encuentra además en un sermón del 27 de diciembre de 1515 de que vamos a hablar de contado, en el cual dice Lutero sin eufemismos que el pecado original nunca se borra *del todo*, y que la remisión no es más que un *principio* de la desaparición.

No siempre, con todo, se había explicado en este sentido. En sus Glosas sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, entiende todavía el pecado original exactamente lo mismo que los escolásticos. "La carencia de la justicia original" ('carere justitia originali", Weim., IX, 75, 7), aun constituye, en su opinión, la esencia del pecado original, y este pecado—dice—no *puede* consistir en la concupiscencia porque ésta, aunque amortiguada por el bautismo, no desaparece, sin embargo, por este sacramento, que, en cambio, borra totalmente el pecado original. La concupiscencia en sí misma no es pecado, sino pena del pecado. *Porque si pecado fuera, en cualquier forma que lo fuese, y diéramos que el bautismo no la borrase, haríase con ello injuria al bautismo y a la gracia de Dios.* A consecuencia de la privación de la justicia original, se han aflojado las riendas de la carne y de todas sus potencias; la concupiscencia *queda* como un castigo aun después del bautismo, de suerte que de ahí en adelante la carne se rebela contra el espíritu, y la razón que antes, cumplía siempre con facilidad los mandamientos de Dios, ahora no puede "*guardarlos sino con dificultad*". (1)

---

(1) Weim., IX, 75 (1510-1511). En el *II Sentent. dist.* 32, sobre estas palabras de Pedro *Lombardo*. "*Sed licet remaneat*": Et ex

Al final de su comentario, Lutero repite esta afirmación que es de suma importancia: "La concupiscencia en sí no es (moralmente), mala, sino que es únicamente un castigo, y accidentalmente mala *en el sentido de que si el alma no prevalece sobre ella y cae en el pecado, esto obedece a que ha sido inclinada y arrastrada por la concupiscencia*". Para mostrar con más claridad aún que ésta no es invencible, cita un texto de S. Pablo (Rom. 8, 1): Por eso dice el Apóstol *que la concupiscencia no puede perjudicar a los que viven en Cristo,* puesto que una vez condonada la pena, la concupiscencia no es un mal (moral) sino solamente un peso que nos inclina hacia el mal". (1) Ase-

(1) Esto mismo dice en Weim. III, 449, ps. 70 (1514?) donde distinguiendo perfectamente entre *culpa* y *pena*, apellida a ésta "Lex peccati in membris". ¡Qué diferencia entre esta explicación y la de Weim., II, 495 (1519)!

---

hoc jam patet, quod peccatum originale *non est ipsa concupiscentia* seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, *peccatam autem originale totum aboletur.*—*"Quia et reatus ipsius solvitur"* (P. Lombardo): Qui solus est et totum peccatum originale, prout reatus includit culpam, alias secus. Nam illa concupiscentia in carne est nihil aliud nisi inobedientia carnis ad spiritum, *quae de se non est culpa, sed poena, quia si esset aliquo modo culpa, et non dimitti in baptismo diceretur, injuria fieret baptismo et gratiae Dei.* Igitur ante baptisma est ei *annexa* culpa et reatus tanquam poenae temporali quae omnino manet post baptismum, *et non est mala nisi occasionaliter* inquantum ratio contra eam sibi in pugnam *pro poena* inobedientiae primae *relictam* debet certare, ut quae prius cum facilitate potuit Dei praeceptum in omnibus carne obediente sibi implere, nunc propter inobedientiam suam in poenam cogitur *cum difficultate* et in omnibus renitente carne *implere.* Sententia igitur Magistri non est tenenda, scillicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturae tyrannus, etc. Haec enim omnia sunt carnis inobedientis, furentis, indomitae contra spiritum, quae sic facta est *ex ablatione justitiae originalis.* Sicut si equus rupto freno sessore etiam invito rebellet et lasciviat, facit omnia, sicut est natura sua, si non assit frenum: ita et carni naturale est ita furere, nisi (en la ed.: sed) per justitiam regeretur...—*"Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo"* (palabras de S. Agustín): Ecce, ex his omnibus liquet, quod solum *reatus solvitur.* Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo, prout includit culpam, et sic potest dici malum in carne, et sic forte Magister loquitur de peccato originali. Alio modo sumitur (en la ed.: sinitur) cum exclusione culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum, et per accidens mala, *prout anima non vincens eam peccat ex ejus inclinatione et pondere.* Unde dicit Apostolus, quod concupiscentia non nocet his (qui) secundum Christum vivunt, quia non est malum *deleta culpa,* sed tantum pondus et inclinatio ad malum, *quam sic Deus esse voluit in poenam Adae.* Dupliciter itaque concupiscentia seu fomes dicitur malum: primo quia habet ipsum malum, i. e. absentiam freni quod est justitia originalis; secundo quia est occasio mali, i. e. peccati actualis. Sed ipsa neutrum illorum est, cum malum sit nihil", etc.

gura, pues, aquí que con la *gracia de Cristo se puede triunfar* de la concupiscencia.

En 1514 en sus *Dictados sobre el Salterio* (Weim., III, 215, 28; 453, 7 y sig.), aun consideraba la concupiscencia, no como si fuera el mismo pecado original, sino como una *reliquia* de este pecado; pero hacia el final de estas Lecciones, conviene a saber, hacia mediados de 1514, *está ya a punto* de admitir la tesis de la invencibilidad de la concupiscencia. La lucha contra los asaltos de la cólera, del orgullo y de la voluptuosidad empieza a parecerle "*muy dificultosa, y hasta imposible según nos enseña la experiencia*". (1)

Miradlo ya en la pendiente del error; sin embargo, hasta 1514 reconocía mal que bien que la concupiscencia no era sino un elemento material del pecado original, elemento que aún despues del bautismo quedaba en nosotros como castigo y como prueba: "*no nos pone en la imposibilidad de cumplir los mandamientos de Dios,* por más de que nos dificulte su observancia; nos arrastra al mal, o al pecado, sin que, por ello sea un pecado ella misma, y en

---

(1) Weim., IV, 207, 34. Es muy interesante este pasaje, porque nos muestra a la vez cómo Lutero llegó a su tesis ulterior, y que por el momento no se trataba más que de la insuperabilidad *casi* absoluta de ciertas pasiones, de la *cólera,* del *orgullo,* y de la *lujuria,* de las cuales nos hablará precisamente a cada paso en la serie de sus obras (por ej., en Weim., I, 86: 21 de septiembre de 1516). En la glosa del salmo 106, 12 escribe, pues, Lutero: "*Et humiliatum est cor,* i. e. afflictum seu ad Dei sui cognitionem et humilitatem deductum. Sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle que novit, que praesumpsit facere mox, cum novisset. Sic enim passio *ire, superbie, luxurie,* cum absens est, facilis praesumitur victu *ab inexpertis;* sed cum praesens est, *sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet*" (Weim., IV, 207, 7, 32). Y añade (p. 207, 11): "Et sic humiliati et infirmati clamaverunt ad Dominum, *desperantes de se, et in Deum sperantes*". A la vista está que para llegar de aquí a la tesis de que "la concupiscencia es absolutamente invencible, no falta más que un paso, que consistirá en que con motivo de estas pasiones, que eran precisamente su flaco y que después de su apostasía se fueron haciendo cada día más violentas, repita aún algunas experiencias, con lo que se convertirá en un reincidente y un consuetinario. Mas, por entonces, aún no admitía la corrupción total del hombre interior: por ej., en la página precedente no habla sino de la *defectibilidad* (defectus) que nos queda después del bautismo, defectibilidad en la razón, en la voluntad y en la memoria (Weim., IV, 206, 27 y III, 453); aún aquí, sin embargo, se aproxima bastante a sus afirmaciones posteriores. En el mismo sentido en el T. IV, p. 395, cita la cólera, la lujuria, la gula y el orgullo como las pasiones principales.

realidad no habrá pecado más que en el caso de que *nos dejemos derrotar por ella.* Supone, pues, Lutero que la concupiscencia *no es invencible,* y, por lo tanto, está en perfecta consonancia con los doctores que, siguiendo a la Iglesia, enseñan que el hombre ayudado de la gracia puede triunfar de la pasión. Todavía hacia mediados de 1514 está más expresivo haciendo suyo el aforismo escolástico: "No niega Dios su auxilio soberano al que hace todo el bien que está en su mano" (*facienti quod est in se viribus gratiae, Deus non denegat ulteriorem gratiam*), por más de que esto lo entienda en el sentido de los nomilalistas y no de los tomistas: "Dios dice, *da infaliblemente* su gracia"; admitía, pues, con toda la cristiandad que Dios nos da la gracia y la gloria en *forma gratuita,* sin *merecimiento* nuestro. (1)

Un año más tarde, hacia fines de 1515, vemos que niega todo lo que admitía en 1514, llegando a decir que la *concupiscencia es absolutamente invencible; que Dios nos ha mandado lo imposible, que nosotros no podemos observar su ley ni sus preceptos* y que todas nuestras *obras, nuestros ejercicios* y nuestros *esfuerzos,* no sirven para nada.

¿De dónde le vino este cambio súbdito y radical? ¿Cómo prueba él que *la concupiscencia es absolutamente invencible? Por el testimonio de la experiencia.* Y esto ¿qué quiere decir? Ni más ni menos que *en su lucha contra la concupiscencia Lutero ha llevado muchas veces las de perder, que ha sido derrotado por ella.* (2) En sus *Dictados*

(1) Weim., IV, 262, 4. Esta afirmación es posterior a la de Weim., IV, 207 citada en la nota anterior. Sobre estas palabras de Jesucristo "Pedid y recibiréis, buscad y hallaréis... El que pide, recibe", dice Lutero: "Hinc recte dicunt doctores, *quod homini facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam,* et licet non *de condigno* sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen *bene de congruo,* propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae". No se contradice con lo que dijo pocos renglores antes: "Spiritualis adventus est per gratiam et futuram gloriam, quia *non ex meritis, sed ex vera promissione miserentis Dei*". No hay que olvidar que Lutero cita el adagio "*Facienti quod in se est...* al modo de los nominalistas. (Los tomistas lo expresan de ordinario como lo hemos intercalado por nuestra cuenta en el paréntesis del texto. N. del T.)

(2) En la lucha contra la carne, será más o menos completa la victoria según que el espíritu adquiera mayor o menor dominio sobre ella. Eso es lo que decía Lutero hacia fines de 1514: "Cum enim in hac vita semper in carne simus, et caro semper concupiscat ad-

sobre el Salterio nos dió Lutero a conocer las pasiones que lo inquietaban, que eran precisamente las que más tarde se habían de hacer sentir en él con más violencia que en ninguno de sus contemporáneos, y que los documentos que poseemos nos autorizan para atribuírselas desde los comienzos, por lo menos la cólera o la violencia y sobre todo el *orgullo* (*v. supra,* D, I.). Al decir que la concupiscencia es *absolutamente invencible,* Lutero no quiere dar a entender únicamente que aquella no se extingue jamás y que renace siempre en nosotros con sus excitaciones a quebrantar la ley (*v. supra,* p. 381, 382), sino, además de ello, que se presenta a nosotros con el aire de Anteo, el gigante invencible, a quien nadie podía resistir y que *daba* con todos sus adversarios, *en tierra,* y por cierto que no tardaremos en oírle lanzar este lamento (*v. infra, D. VII,* n. 1.a).

Para quién se forme tal idea de la concupiscencia, *no puede* ésta ser considerada como un mero vestigio del pecado original, o como las fuerzas de nuestra naturaleza que, a consecuencia de la privación de la justicia original, no están encauzadas y han caído en el desorden; en una palabra, que la concupiscencia tiene que ser cosa diferente del elemento material del pecado de origen. Si consentimos irremediablemente con todas sus solicitaciones al pecado, no será ella solamente un peso, un apetito que *inclina* la voluntad al mal sin poder, sin embargo, *forzarla* a él, sino que debe, por el contrario, aparecer como el mal esencial de la naturaleza humana, y, por lo tanto, como una corrupción de todo el hombre interior, de la razón, de la voluntad, del apetito irascible y concupiscible, en fin, *como el mismo pecado original.* Esta es, por lo demás, la conclusión que se infiere del hecho de que Lutero, como acaba-

---

versus spiritum, licet in uno minus quam in alio, *secundum quod magis minusve fuerit subacta*: certum est...", etc. Weim., IV, 394. Pues bien: confesar que la concupiscencia o que la carne es invencible, es lo mismo que reconocer que el *espíritu* es vencido, subyugado (*subactus*) y que la carne es la que domina: "caro non vult subjici, sed regere (*ibid.*, p. 395.) Por eso, a propósito de la Epístola de S. Pablo a los Romanos (Rom., VII, 14, 23), dice *S. Agustín* de los que son de esta manera vencidos por sus pasiones: "Quos ita habet carnis concupiscentia *subjugatos, ut facerent quidquid illa compelleret*". (Cont. Jul., VI, c. 23, n. 70.

mos de verlo, considera la misma concupiscencia como culpable.

Puesto que la concupiscencia subsiste, fuerza es que el pecado original subsista asimismo, y tan duradero como ella. En tal caso, ya no hay para qué hablar de justificación interior, de infusión de la gracia santificante y de la expulsión del pecado en el acto de la justificación, porque estas cosas carecerían de sentido. Por eso a fines de 1515 Lutero pronuncia estas palabras tan importantes y tan poco citadas hasta el día, porque no eran comprendidas: la doctrina de los teólogos de que "desde el momento en que se borra totalmente el pecado, se infunde en su lugar totalmente en el alma la gracia", no puede menos de trastornar y desesperar una conciencia desdichada; *en cuanto a él, esa tesis, le indujo punto menos que a desesperar de Dios, de todo lo que Dios es y de todo lo que Dios tiene.* (1)

Por lo cual, Lutero entiende que la concupiscencia no es otra cosa que el pecado original: según él, ni aquella ni ésta son destruidos (por la gracia), y la justificación no hace más que empezar esta destrucción. La frase que acabamos de citar, viene a continuación de un pasaje en que él expone (2) "que todas las virtudes *coexisten* en el mismo

---

(1) En el sermón del 27 de diciembre de 1515, sermón que, como el anterior de S. Esteban (Weim., I, 30-37), Koestlin y la edición de Weimar (I, 37; IV, 659) refieren a 1514. Estos dos sermones del tiempo de Navidad, los únicos de que aquí se trata, pertenecen más bien a 1515 que a 1514 (*v. upra*, p. 382) y me parece a mí que suponen el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.* Confieso, no obstante, que, antes de la aparición de esta nueva fuente, la opinión de Koestlin era sostenible. La frase citada en el texto se halla en Weim., I, 43, IV, 665, 17. Para las correcciones que hay que hacer allí, véase la primera edición (alemana) de esta obra, p. 31 y 32. Para ocoplar esta frase con el contexto, compárese el texto de arriba y la nota siguiente.

(Según Kawerau, dijo Lutero: "Ego optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod"... (Weim., IV, 665, 15). Según el P. Denifle, debe leerse así: "Ego autem optimus theologus cum philosophus de instantanea", etc.—N. del Dr. Paquier).

(2) Weim., IV, 664: "Charitas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit charitas. Nam sic est de omnibus virtutibus, *quod simul sunt cum suo vitio contrario,* donec illo expugnato solae regnent: ita timor Dei castus et non castus simul sunt in eodem, qui nondum est perfectus. Sic enim spes stat cum trepidatione, patientia cum clamore, mititas cum ira, *castitas cum libidine,* humilitas cum sui placentia, obedientia cum murmure, liberalitas cum avaritia, sapientia cum stultitia, forti-

sujeto con los vicios (1) contrarios, hasta el punto en que habiendo sido éstos completamente destruídos, reinan solas las virtudes", lo que no se verifica sino después de la muerte, según lo repite muchas veces Lutero en esta misma época. *"De esta suerte coexisten en el mismo sujeto* el casto temor de Dios y el temor impuro, la esperanza con la ansiedad, la fe con las vacilaciones, y sobre todo en las tentaciones, la paciencia con la cólera, la dulzura con la aspereza, *la castidad con la voluptuosidad,* la humildad con el orgullo, la obediencia con la murmuración, la liberalidad con la avaricia, la sabiduría con la sinrazón, la fuerza con la pusilanimidad, el santo temor con el temor servil, y, en, fin, *la gracia con el pecado".* Toma como término de comparación los *cambios* que se operan en la naturaleza, a donde sucede igualmente "que el calor coexiste con el frío, lo blanco con lo negro... (2)". Aquí, Lutero que de camino se da ínfulas de "gran teólogo y filósofo" ha confundido lastimosamente la *potencia* con el *acto* ("esse in potentia ad aliquid" et "esse in actu"). Esta exposición da fin con la frase que se acaba de leer, acerca de la expulsión del pecado y de la infusión de la gracia.

---

(1) En el sentido literal de la palabra.
(2) Véase el resto de la enumeración en la nota 1.a

---

tudo cum timiditate, timor sanctus cum timore servili, gratiaque cum peccato. Nam et in mutationibus naturalibus ita fit ut calidum cum frigido, album cum nigro, divitiae cum paupertate, sanum cum aegro concordent, et solum eo altero dicitur tale, quia in profectu est ad aliud, ideo vocatur tale quia fit tale aversum ab uno, conversum ad aliud. *Sic justus vocatur, non quia est, sed quia fit,* secundum illud: "Justus justificetur adhuc". Nam omnis, motus est partim in termino ad quem, sicut aeger sanandus est in aegritudine recedendo, sed in sanitate accedendo. *Sic justus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine, et in gratia pede dextro i. e. novo homine.* Ita quoque et in timore inferni servili et in timore Dei sancto simul... Et iterum: "Creditis in Deum, et in me credite". Denique dixerunt: "Adauge nobis fidem", augmentum scilicet coeptae fidei petentes, *Ego autem optimus theologus tum philosophus* de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod *totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur,* ut etiam non nulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi. Nihil de sensu disputo; verba sunt pessime sonantia. *Sic enim sapere, hoc, quid est aliud, quam desperationem incurrere et infoelicem conscientiam inquietare?* Sic enim et, ego prope *de Deo et quidquid ipse est et habet desperavi".*

¿Qué prueban estos pasajes? Unicamente el lamentable estado del alma de Lutero y sus repetidas derrotas en los asaltos de ciertas pasiones (1). *El hábito* de ceder y de consentir, al cual se habría podido resistir en los comienzos, produce una inclinación mayor y más violenta que puede llegar a convertirse en una especie de *necesidad*, como dice S. Agustín, aleccionado por la propia experiencia (2). No se embaraza Lutero ante expresiones de este jaez: La

---

(1) Más tarde dirá él mismo de su estado antiguo: "Yo sucumbía a la más leve tentación proveniente de la muerte o del pecado" (Erl., 31, 279: 1533). Por cierto que no hablaba con veracidad rigurosa, sino que doblegándose a las exigencias del fin que se proponía, hacía recaer sobre el estado religioso la responsabilidad de estas caídas, lo cual le creían a ojos cerrados sus partidarios.

Sin duda que Lutero hubiera estado más en su punto si se hubiera excusado con la insuficiencia de sus conocimientos teológicos, que en esta coyuntura tuvo una importancia decisiva. La teología distingue con toda claridad entre los movimientos puramente naturales y sensibles de la concupiscencia y de las pasiones, y los que son causados y aceptados por la voluntad (I p., qu. 82, a. 5, ad 1). Sobre estos movimientos naturales, la porción espiritual de nuestro ser no tiene más que un poder limitado (1.a 2.ae, qu. 17 a-7; qu. 81, a. 3, ad 2). Se le pueden, por lo tanto, deslizar, esto es, *anticipársele* antes de que tenga conciencia de ellos y de que tenga tiempo para oponerse a los mismos. Hasta aquí, *no son pecaminosos*, o, a lo menos, gravemente pecaminosos. En esa fase la teología los llama *motus primo primi*. Entonces empieza para la razón y para la voluntad el deber de resistirlos y de dominarlos, y entonces se hacen *pecaminosos*, si la razón y la voluntad no cumplen con su deber. Por más de que esta doctrina es tan sencilla y clara, es a menudo mal comprendida. Molinos dió rienda suelta a los suyos y declara inocentes o no culpables todos los movimientos de las pasiones con sus consecuencias, aún en la segunda fase. Algunas personas escrupulosas, desconcertadas por los movimientos iniciales hacia el mal, pierden totalmente el dominio de sí mismas y se dejan arrastrar por la tentación bajo el falso pretexto de que el pecado está ya cometido. Una cosa parecida le ocurrió a Lutero, aunque por otro estilo, puesto que también él consideraba como pecados, éstas primeras sensaciones de la concupiscencia, lo mismo que las tentaciones que se llevan a la práctica. N. del P. WEISS.

(2) Así, por ej. en la *Contra Fortun. Manich. Disput.*, n. 22: "Hodie namque in nostris actionibus, antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua *consuetudine* sic implicatur, ut postea *vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est*", etc. *Confess.*, VIII, c. V, n. 10: "Ex voluntate perversa facta est libido: et dum servitur libidini, facta est *consuetudo;* et dum consuetudini non resistitur, facta es *necessitas*", etc. Un antiguo proverbio dice que "usus convertitur in naturam"; "*ex frequentatis actibus generatur habitus*". Cf. Joh. Ludovicus VIVALDUS (Luís VIVES), *Aureum opus de veritate contritionis* (Parisiis, 1509), fol 147.

castidad coexiste en el mismo sujeto con la voluptuosidad y hasta con la lujuria. (1)

Por el contrario, S. Agustin escribe en su respuesta a Juliano, obispo pelagiano de Eclana: "La lujuria no puede existir mientras que nosotros no consintamos en la concupiscencia de la carne: (2)".

Estas palabras de Lutero tomadas de sus *Dictados sobre el Salterio,* nos prueban que él sucumbió a todos los asaltos de su concupiscencia (en el sentido lato de la palabra) a pesar de que por falta de inclinación a tal o cual pecado, haya parecido tener la virtud opuesta. Si se quiere juzgarlo sin prevención, se verá claramente que desde el momento en que se decidió a escribir que la concupiscencia era absolutamente invencible, ya *no* se trataba de los ejercicios de la vida religiosa, ni de un precepto cualquiera de la Iglesia católica, sino exclusivamente de inclinaciones interiores que tanto el lego como el sacerdote secular podía sentir y que estaba obligado a ponerles coto.

Ahora comprenderemos que haya podido decir que la opinión de los teólogos sobre la remisión del pecado y la infusión de la gracia que inmediatamente la sigue, le haya llevado punto menos que a la desesperación. Nada más natural en un hombre derrotado por la concupiscencia y que

---

(1) Nada diré de la lastimosa confusión de ideas de Lutero, de que es buena prueba el pasaje que citamos en Addenda, n. 3. Sus contraposiciones de vicios y virtudes no siempre son exactas, amén de que ignora que no es factible contraponer de buenas a primeras el pecado y la virtud (Sobre este particular V. Sto. Tomás, 1.a 2.ae, qu. 71, a. 4).

Algunos años más tarde llevó más adelante aún la exageración (Weim., I, 486, a. 1518): "Sicut viva et vera gloria justi est in ignominia, vera sapientia in stulticia, vera quies in tribulatione, verum gaudium in luctu, vera libertas in captivitate, verae divitiae in paupertate: *ita et vera castitas est in luxaria, et quo foedior luxuria, tanto speciosior castitas*". Es para poner los pelos de punta: la ignominia, la locura, la tribulación, el dolor, la cautividad y luego, la pobreza, no son pecados, y ¡tiene el tupé de concluír diciendo: pues "*igualmente* la verdadera castidad *está en la* lujuria"! Y cuenta, que la lujuria es un pecado capital; S. Pablo la clasifica, juntamente con la fornicación y otros pecados, entre las "obras de la carne": "qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt" (Galat., V, 19), y en 1516 el mismo Lutero la definía: Omnium quinque sensuum voluptas vel libido, et ultra hoc complacentia quinque operum in corde" (Weim., IX, 98, 38). ¡Y con ella había de coexistir la castidad! ¡Como puede reinar la paz en la discordia, *lo mismo puede subsistir la castidad en la lujuria!*

(2) *Op. imperf.*, lib. IV, n. 22 (*Migne; Patr. lat.*, t. 45, c. 1349).

siente tan voraces sus apetitos, que llega hasta el extremo de tomarla por el mismo pecado original inextirpable en nosotros.

Pero ¿debiera haber sido necesariamente así? ¿Cómo se explica, entonces, que se produzcan efectos contrarios en los que imploran *humildemente* la gracia de Dios y que, ayudados por ella, combaten contra sí mismos, llegando así a vencer, y por el mismo camino a domeñar la concupiscencia, aunque este enemigo no desaparezca jamás, o esté siempre dispuesto a repetir el asalto?

Si tal era *el estado* del alma de Lutero, *debía* él necesariamente, rechazar lo que dice la teología sobre la desaparición completa del pecado en nosotros en el momento mismo en que recibimos la gracia santificante. Para él es palmario que el pecado no desaparece del todo sino por la muerte, puesto que entonces desaparece también la concupiscencia. ¿Para qué sirve, pues, la gracia santificante? Para completar poco a poco nuestra santificación. Por lo que hace a una justificación propiamente dicha, por la cual se llega a ser verdaderamente justo, no hay que experarla en este mundo. "Se dice que un hombre es justo, *no porque realmente lo sea, sino porque está en camino para ello*". Pero ¿cuándo lo será? ¿Dónde lo será? Después de la muerte, en el otro mundo. "(Aquí en la tierra), el justo tiene *siempre* un pie en el pecado y otro en la gracia (1)"; pero, fijarse bien: no en la gracia santificante, que ésta ya la había Lutero echado por la borda. Aun hacia fines de 1514, decía él: "Así como el *género humano* no recibió a *Cristo* como una heredad que le fuera debida en justicia, por más bien dispuesto que para ello se hallara, sino como un favor de la misericordia de Dios, así también *cada uno de nosotros* recibe gratuitamente la *gracia* de Cristo, por más recomendable que sea nuestra preparación (2)".

(1) V. las dos frases de Lutero *Addenda*, n. 3.

(2) *Weim.*, IV, 329, 31. "Non enim—continúa—ex meo paratu, sed *ex divino pacto* datur, qui promisit per hunc apparatum se venturum, si expectetur et invocetur?" (V. también III, 289; IV, 343, 350). Es interesante ver cómo explica (Weim., IV, 312, tal vez a fines de 1514) que el "meritum ex pacto et promissione Dei et fide" existía en el Antiguo Testamento; admite el "meritum, cui premium fiat et retributio in patria." (Weim., IV, 313, 21). *V. supra*, p. 397, n. 1 otro pasaje tomado de Weim., IV, 262.

Por entonces, aún distinguía entre Jesucristo y esta gracia que se merece *"de congruo"* o por conveniencia.

Aunque no fuera más que con las fuentes conocidas hasta aquí, ya debiera haberles bastado a los teólogos protestantes para darse cuenta de que el punto en que Lutero empezó a cambiar de rumbo en sus creencias, no es otro que el que nos indican estas proposiciones debidas a su experiencia personal: *La concupiscencia es absolutamente invencible;—y ella misma es el pecado original permanente en nosotros.* Debieran haberse percatado también de que *la crisis doctrinaria de Lutero se debe fijar en las proximidades del año* 1515. Por lo menos debieron haber advertido la diferencia esencial que media entre los *Dictados sobre el Salterio* y los *Sermones de Navidad* y los que les siguen, y con estos datos admitir en su maestro dos períodos manifiestamente distintos.

D). *Cuándo y cómo, según su "Comentario sobre la Epístola a los Romanos", se apartó Lutero del camino derecho.*

Es de suma importancia para la historia de Lutero su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.* Se principió en abril de 1515 (1) y se terminó en septiembre u octubre del año siguiente. En los tres primeros capítulos Lutero vacila todavía; busca y no acaba de encontrar; a veces sus explicaciones son muy confusas, lo cual prueba que aún no sabe con precisión lo que cree, y que está en un período de evolución. Nos encontramos a lo mejor con una idea que ya deja puesta en claro, sin saber cómo compaginarla con las demás (v. más adelante el apartado final de esta

---

(1) Uno de los discípulos de Lutero, Juan *Oldecop,* refiere que llegó a Wittenberg el lunes siguiente al domingo de *Quasimodo* (16 de abril de 1515) y que "por aquel tiempo el doctor Martín Lutero comenzó a explicar la Epístola de S. Pablo a los Romanos" (*Chronik des Johan Oldecop,* publicada por EULING, 1891, p. 45). El 27 de octubre de 1516, Lutero, después de haber terminado sus lecciones sobre la Epístola a los Romanos, empezó la explicación de la Epístola a los Gálatas. En el *Cod. Pal. lat.,* 132, se encuentra una prueba de que Lutero no principió antes de 1515 su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.* En las p. 25-51 se halla el impreso de que se sirvió Lutero para sus Glosas y lleva este título: *Epistola beati Pauli ad Romanos incipit* y al final estampa: *Wittenburgii in aedibus Ioan. Gronenbergii* (*anno MDXV*). *Apud Augustinianos.*

letra); pero al cerrar el tercer capítulo, desaparecen las dudas, e identifica la concupiscencia con el pecado original y sienta de plano otras varias conclusiones.

Autorizándose con S. Agustín, como lo había hecho en sus *Dictados sobre el Salterio,* explica el pasaje de S. Pablo a los Romanos: "La justicia de Dios se ha revelado en el Evangelio" en un sentido *perfectamente tradicional,* es decir, no en el sentido de un Dios que castiga, sino de la gracia que justifica. Esta explicación era entonces tan natural, que no juzga en ningún modo necesario advertir que tal o cual comentador ha interpretado este texto en el sentido de la justicia punitiva de Dios. En su explicación de "Por la fe y para la fe", lleva la contraria a Nicolás de Lyra, que toma el texto "por la fe informada" (por la caridad), porque, dice, "ningún justo vive de la fe informe". (1) Esto es, pues, lo que por entonces escribió sobre el pasaje "El justo vive de la fe" (2), texto que volverá más tarde a tomar en consideración. Cae, por lo tanto, por su base la leyenda decantada por todos los biógrafos de Lutero: *seis años antes,* cuando en Roma subía por las gradas de la *Scala Sancta* ¡este texto le había tenido en incesante angustia! (3)

Sobre el versículo 12 del capítulo segundo de la misma espístola "Quienquiera que haya pecado sin la ley, perecerá sin la ley...", dice Lutero que por la ley ritual y ceremonial de Moisés, los Judíos "habían hecho un pacto con Dios, mediante el cual habían recibido con la ley la promesa de Cristo", (4); que la ley moral se funda en la *ley natural,* como que no es otra cosa más que la ley natural obligato-

---

(1) "Lyra vult quod 'ex fide informi ad fidem formatam'. Quod nihil valet omnino, quia ex fide informi justus nullus vivit". Fol. 85 y 85v.

(2) "Justus autem ex fide vivit". Rom. I, 17.

(3) V. entre otros a *Koestlin, Martin Luther* (3.a ed.), I, 104; v. además p. 781. Según su hijo Pablo (1533-1593), Lutero mismo refirió de sobremesa esta historieta en 1544. Repito que semejante leyenda es del todo insostenible, y no es más que una prueba, entre tantas otras parecidas, de las peregrinas invenciones de que se dejó llevar después de su apostasía para pintar a capricho su vida monástica, y en general toda su vida mientras permaneció en la Iglesia católica.

(4) "Judaei... pactum cum Deo fecerunt ac promissionem Christi in ea (lege) acceperunt". Fol. 99v. (Ficker, II, 37).

ria para todos. (1) Se interroga si los paganos que vivieron fuera del redil de Cristo y observaron la ley natural, podrán ser salvos, *"puesto que sin Cristo no puede borrarse el pecado original* y sin la gracia que sólo se nos da por Jesucristo, no podemos cumplir el más liviano precepto (aun en el caso de que la obra sea buena en sí). ¿Negará Lutero en la respuesta que se haya borrado el pecado original? No le da por ahí. Para él todavía son una misma cosa *borrar* y *perdonar*.—A propósito de la gracia, escribe: "El que cumple la ley está en Cristo, *y le será otorgada la gracia, si él hace cuanto esté de su parte para disponerse a ella*". (2) En la primavera de 1515, Lutero admitía pues, aún el axioma que había dado por bueno en sus *Lecciones sobre el Salterio*: "A quien hace cuanto está en su mano, Dios le concede infaliblemente la gracia". (3) Todavía re-

(1) Acceperunt (gentes) legem spiritualem, quam ritus et ceremoniae (ultra quod Christum figurabant) moraliter significabant, quae est impressa omnibus, scil. Judaeis et Gentibus, *ad quam quoque omnes obligantur*... Haec est enim lex et prophetae. Ecce quomodo tota lex tradita *nihil aliud* (?) est, quam haec lex naturalis, quae nulli potest esse ignota, *ac per hoc nullus inexcusabilis est*". Fol 100;v. también fol. 101, y también STO. TOMAS, 1.a 2.ae qu. 100 a. 1 ad 3; art. 3; qu. 99, a. 2.

(2) "Hic quaeritur de Gentibus, an extra Christum viventes, legem tamen secundum conscientiam naturaliter implentes, salvae sint, *cum sine Christo peccatum originale non tollatur, et sine gratia* (etiamsi substantiam facti habeant) *nullum praeceptum impleatur, quae per solum Christum donatur.* Et quidem Apostolus hic asserere videtur, quod naturaliter ea, quae legis sunt, quidam fecerint ac faciant... Cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia, respondetur, quod quicunque legem implet, est in Christo et *datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est.* Peccatum enim originis potuit Deus *dimittere* (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga Deum et summum ens quod cognoverunt. Non enim obligabantur ad Evangelium et Christum expresse cognitum, sicut nec Judaei quidem. Vel potest dici, quod omnes ejusmodi per singularem praeventionem misericordiae Dei donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem, ut Job. Naaman, Jetro, etc... Igitur legem impleverunt. Quicquid autem defecit eis (*in quo per ignorantiam invincibilem excusantur*), sine dubio Deus in sustentatione supplevit, ut per Christum futurum perficeretur, non secus quam fecit in parvulis circumcissis, et pro se occisis, ac nunc etiam facit in nostris parvulis". Fol. 100. (Ficker, II, 38).

(3) V. *supra.*, p. 397. Refiriéndose a ciertos paganos, escribe poco después Lutero a propósito del versículo 14 del capítulo II: "Per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic praeparaverunt". (Fol 102v; Ficker, II, 42).

conoce que la ignorancia invencible es una excusa (1), que no tardará en descalificar, como tenía que hacerlo con arreglo a su sistema (2). Todavía para el cristiano deja en pie, a lo menos en la apariencia (3), las "obras *preparatorias* para la justificación", "para que por ellas—dice—nos tornemos aptos para recibir la justicia de Dios; no porque ellas mismas sean la justicia, sino porque la procuran (Fol. 120, 132v., 133)". (Ficker, II, 71, 30; 90, 33-91).

"No que ellas sean la justicia", es decir, no porque por sí mismas estas "obras preparatorias" nos lleven a la justicia de Cristo; en el orden natural se dice que un comportamiento justo hace justo, pero no ocurre lo mismo en el camino de la justificación. Al protestar contra esta confusión y colocar en categoría a parte la justicia de la fe "*Justitia fidei*",—Lutero estaba en perfecto acuerdo con la Iglesia. Esta justicia de la fe es la *justicia de Cristo* que se hace nuestra por la justificación para hacernos justos en la presencia de Dios. Pero no nos anticipemos en nuestras investigaciones.

I.—LA CORRUPCION PROFUNDA DE NUESTRA VOLUNTAD, SEGUN LUTERO.—SU ORGULLO Y SU PRETENSION DE LABRAR POR SI MISMO SU JUSTIFICACION.

Sólo partiendo de la idea de la corrupción profunda de la voluntad en el hombre caído se pueden comprender las palabras con que Lutero empieza su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.* En esta carta—dice—se propone S. Pablo destruír todo lo que nos agrada en nosotros mismos, y edificar en su lugar lo que está fuera de nosotros y se halla en Cristo. "Quiere Dios salvarnos, no por nuestra propia justicia, sino por una justicia y una sabiduría que están fuera de nosotros; no por una justicia que *proviene y nace de nosotros*, sino por otra que *viene de parte dife-*

(1) V. *supra* el final de la nota penúltima.

(2) V. Weim., I, 225, n. 35 (4 de setiembre de 1517; Enders, I, 128 (11 de noviembre de 1517).

(3) He dicho *en apariencia*, y más adelante veremos efectivamente que él da a estas obras un sentido diferente del que de ordinario se les suele atribuir (v. *infra*, II y IV).

rente, por la que viene del cielo". Esta justicia viene "de Cristo *en nosotros* (1)". En lo cual nada nuevo dice Lutero. Antes, como ahora, cuando, por ej., en la explicación de los salmos, se trataba de "Tu justicia" (la de Dios) los escolásticos añadían de contado: *"y no la mía* (2)". En el orden de la salud y de la justificación, la Iglesia, como ya lo hemos visto (*supra*, p. 476 y sigs.), jamás ha dicho que nuestra propia justicia fuera suficiente; en este orden sobrenatural no le concede valor alguno, ni cuenta con ella para nada.

Pero ¿no da aquí Lutero un paso de avance? Parece que no se refiere únicamente a la justicia personal; por lo común muestra prevención contra la *justicia* tomada como virtud *adquirida;* debe *desaparecer* ante la justicia de Cristo que nos viene de fuera. Así pues, desde el mes de abril de 1515 ya había emitido la idea que hemos encontrado más tarde en sus escritos posteriores (v. *supra* C, I). En este pasaje apoya su concepto erróneo en el aforismo de los filósofos, según el cual jamás se infunde una nueva forma sin que la antigua haya desaparecido (3).

---

(1) Sicut (Deus) per Iheremiam dicit: "Ut evellas, destruas, dissipes et disperdas", scilicet omnia quae in nobis sunt (id est, quae nobis, et in nobis placent) "edifices et plantes", scilicet omnia quae extra nos sunt et in Christo... Deus enim nos, non per domesticam, sed per extraneam justitiam ac sapientiam vult salvare; non quae veniat et nascatur *ex nobis*, sed quae aliunde veniat *in nos*; non *quae in terra nostra oritur, sed quae de coelo venit.* Igitur omnino externa et aliena justitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam evelli. Sic psalmo 44: "Obliviscere populum tuum et domum", etc. Et Abraham sic vocatus est egredi... Sed nunc Christus vult omnem affectum nostrum ita esse exutum, ut non solum pro nostris vitiis non timeamus confusionem, et pro nostris virtutibus non amemus gloriam, et vanam laetitiam, sed nec de ipsa externa, quae ex Christo *in nobis* est *justitia,* gloriari coram hominibus debeamus, neque de passionibus et malis, quae ex ipso nobis inferuntur dejici. Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere ita omnibus exutus esse: ut per gloriam et ignobilitatem idem sit"... (*In Ep. ad Rom.*, fol. 77). (Ficker, II, 2), et *ibid.*, *Glosa*, fol. 3. (Ficker, I, 3).

(2) "Tua justitia",—"non mea".

(3) "Et ut philosophi dicunt: Non inducitur forma nisi ubi est privatio formae, praecedentisque expulsio; et: Intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa". Fol 113 v., sobre el c. III, 7. Cf. ARISTOTELES, DE ANIMA, III, c—4., p.—430, I; ed. DIDOT, III p. 468, 15 STO. TOMAS, 1.a, qu. 79 a. 2. Por lo demás, esta teoría hay que entenderla *cum grano salis.* V. SIGNORIELLO, *Lexicon Peripatetic.*, 1893, p. 189-190.

Pero este axioma no tiene aquí aplicación. *A priori*, Lutero considera la justicia natural como incompatible con la justicia sobrenatural, y, por ende, al hablar de *formas* que es excluyen, incurre en *petición de principio*. Infiere de ahí—y esto es lo que él enseña—que en la justificación lo que debía desapareser, quiero decir, el *pecado*, es precisamente lo que permanece, y lo que debía permanecer, quiero decir, la *moralidad* natural, es lo que *debe desaparecer*.

El filósofo a quien Lutero se refiere aquí es Aristóteles. Según el Estagirita, la generación se produce *de contrario a contrario* (1); pero la justicia propia, tomada como virtud naturalmente adquirida, no es *contraria* de la justicia de Cristo, ni de la justicia que Cristo mismo posee, ni de la justicia sobrenatural que él nos comunica cuando nosotros nos la asimilamos por nuestra cooperación. Lo que es opuesto a la justicia de Cristo, es la *justicia personal* culpable, es el *orgullo* y la *pretensión* de poder justificarse con la sola moralidad natural y sin Jesucristo (2). Esta pretensión debe desaparecer y anularse ante la justicia de Cristo. Mas ésta no dimana de la esencia de la virtud sino de las malas disposiciones del que practica la virtud, quien da a ésta una dirección diferente de la que le corresponde por su naturaleza y se complace en sí mismo al practicarla así sin ir más adelante, por donde queda mancillada hasta el punto de tener más apariencias de vicio que de virtud (3). De modo que la verdadera virtud no debe en ninguna manera desvanecerse ante la justicia de Jesucristo, sino únicamente el abuso en la práctica de la

---

(1) Cf. *De generatione*, II, c. 4, p. 331v., 14: "ἡ γένεσις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων." *V. ibid.* c. 8, p. 335, 7.

(2) S. AGUSTIN, *De natura et gratia*, c. 40, n. 47. Extraño es ver a MELANCTHON alegar este pasaje en contra de la doctrina católica. *V. Corpus Reformator.*, XXVII, 433 (2.a *Apología*).

(3) Este es el sentido de los pasajes en que S. AGUSTIN habla del escaso valor de las virtudes de los paganos. No son sus *obras de virtud* las que él llama dorados vicios; sino que enseña, como no podía menos de hacerlo, que la más brillante práctica de las virtudes, puede sin duda, llegar a ser y es en realidad un pecado desde el momento en que se mancilla con *intención* o *disposiciones* pecaminosas. *V. infra*, VII, § 1. V. también WEISS, *Apologie des Christentums*, I, 4.a ed., p. 633 y muy especialmente ERNST, *Die Werke und Tugenden der Unglaeubigen nach St. Agustin*, 1871 (Nota del P. WEISS y del Dr. POQUIER).

virtud. Por el mero hecho de que se abuse de una cosa, no es lógico, según el mismo Lutero lo ha confesado a menudo; que sea preciso suprimir la misma cosa (v. *supra*, I, 75-76; 180, n. 3; 226, etc.).

Este modo tan confuso e irracional de ver las cosas (1), nos revela el estado de alma de Lutero antes de su definitiva apostasía. Si refrescamos la memoria de lo que dejamos dicho en el párrafo anterior, fundados en los documentos desempolvados hasta el día, veremos una vez más que Lutero no tenía idea de otra práctica de la virtud, de otra "justicia personal" que no fuera la del orgullo y la confianza en sus propias fuerzas y no la humildad y el llamamiento a la gracia y asistencia de Dios, figurando en primera fila. Cuanto más se adelantaba en esta singular práctica de la virtud, tanto más se hinchaba su indomable concupiscencia que nos delatan muchos indicios desde el principio de su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.*

A primera vista se observa la insistencia con que habla de la impotencia moral del hombre, lo que está en perfecto acuerdo con la segunda parte de sus *Dictados sobre el Salterio*, aunque no hace semejante cita: a su entender, la voluntad, no solamente está presta para el mal y roncera para el bien, sino que hasta guerrea contra la ley y contra el bien, de tal arte, que por lo común elige siempre el mal y encima de ello, aún en las mismas obras buenas, se busca a sí misma se considera a sí propia como la única autora de su justicia. En este sentido dice que los hombres más espirituales no llegarán jamás a escudriñar el "*abismo insondable de la perversidad de la voluntad*", y exclama luego: "¿Quién es el que obra el bien y evita el mal con la firme resolución de seguir haciéndolo así aún en el caso en que no hubiere ninguna ley que prescribiera el uno y prohibiera el otro? Si queremos examinar sinceramente nues-

(1) En el mismo orden de ideas se movía también Staupitz cuando escribía en 1518: "¡Ojalá que se hubieran perdido todos los libros en que los hombres nos han enseñado la práctica de las virtudes y que no se hubiera encontrado en ellos más que la caridad! Entonces cada uno cumpliría con su deber" (*Joh. Staupitii opera*, ed. KNAEKE, p. 108). Pero lo uno no quita lo otro. De tal confusión de ideas procede la otra frase de Staupitz: "¡He aquí las ficciones impías de las virtudes mortales!"

tro corazón, creo que ninguno se hallaría en estas condiciones, a menos de ser perfecto; por el contrario, tengo para mí que si nos fuera permitido, muchas buenas acciones omitiríamos, y muchas malas haríamos". Es más todavía: *"sin la perspectiva de un castigo* o de una recompensa, hasta el mismo *hombre virtuoso* omitiría el bien y *obraría el mal, ni más ni menos que el hombre perverso* (1)" Este era el *estado personal de Lutero* que él hacía extensivo a todos, generalización que jamás han hecho ni S. Agustín (2) ni hombre alguno dotado de experiencia.

Estamos bajo la impresión de que Lutero ya no reconoce eficacia alguna en la gracia divina y que para nada coopera a ella, llegando hasta negar la posibilidad de la transformación interior bajo la influencia de la gracia; pero ¿quién tiene la culpa de que se halle en ese estado? Dios ya hizo lo que estaba de su parte y Lutero no correspondió a la obra de Dios y cata ahí que no deja de sermonearnos para que nosotros nos reconozcamos pecadores. ¡Sómoslo seguramente! También la Iglesia en todas sus oraciones nos recuerda nuestros pecados y nos excita a enderezar a Dios esta plegaria; "Ten piedad de los que te suplican, para que la confesión de nuestros pecados merezca obtener su perdón (3)". El patriarca S. Fermín, para no hablar de autores más modernos, ya dejó consignado, que "la única justicia del hombre es la de acusarse continuamente; sólo obtendrá la justificación reprobando sus pecados (4). Así mismo *reprobando* sus pecados; y no se trata de una con-

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 121v., 122.

(2) *Epístola* 145, n. 4: "Inaniter putat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat... ipsa mala cupiditas intus est hostis... Ac per hoc, in ipsa voluntate reus est, qui vult facere, quod non licet fieri, sed ideo non facit, quia impune non postest fieri. Nam quanto in ipso est, mallet non esse justitiam peccata prohibentem atque punientem", etc. El que está en tal disposición es *enemigo* de la justicia: *"amicus autem erit*, si ejus amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere; *ille* autem pecare metuit, *qui peccatum ipsum sicut gehennas odit"*. Lutero estaba lejos de ser de este número. Véase en este mismo párrafo su manera de arrepentirse.

(3) Miércoles que sigue a la 4.a dominica de Cuaresma. "Miserere supplicibus tuis, ut reatus nostri confessio indulgentiam valeat percipere delictorum". *Misal* agustiniano, folio 47v.

(4) "Haec sola justitia hominis est, ut semper semetipsum reprehendat; et tunc justificabitur, cum sua peccata condemnat". *Vitae Patrum*, I, 7, c. 15, n. 3. (MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 73, c. 1038).

fesión de cumplido, sino de un corazón penitente y contrito. Y si no ¿por qué dice la Iglesia: "Concédenos un corazón penitente (*et poenitens cor tribue*)? Lutero, según lo hemos ya visto, aprobó esta forma de oración. Pero un corazón arrepentido, un corazón penitente no se concibe sin el odio y la aversión al pecado y sin el firme propósito de no volver a cometerlo, y basta con la experiencia para probárnoslo. ¡Cuántas veces se oye decir a sujetos que *confiesan* sus pecados: "No puedo llorarlos, porque no me siento con fuerzas para resolver la enmienda!" ¿Y habrá de justificar Dios a quien se acusa de este modo? Esto no es acusarse sino burlarse de su divina Majestad. Y, sin embargo, de este linaje *debía* ser necesariamente la frívola confesión de aquel hombre a quien su propia *experiencia* obligaba a reconocer que para él ciertas pasiones eran *invencibles*. En Lutero, eran tres estas pasiones principales: la *voluptuosidad* la *cólera* y el *orgullo*, y entre todas ellas, según escribía él en 1514, la *más costosa* de vencer es el orgullo, por cuanto "nace de la misma victoria sobre los vicios" (Weim., III, 486, 26). Lutero lo sabía por propia experiencia.

Lutero—escribía uno de sus antiguos alumnos de Wittenberg, Juan Oldecop—era un "hombre inteligente" pero "naturalmente orgulloso" (*Chronik des Johan* OLDECOP (1891), p. 49)—A mediados de 1514 confirmó plenariamente este juicio y su propia confesión de este mismo año acerca de la dificultad de triunfar del orgullo. En 15 de Julio escribía a los ermitaños del convento de Erfurt que "él había estado a punto de verter una copa llena de cólera y de indignación sobre el Padre Maestro Nathin y sobre todos los monjes de este convento". Algunos días antes les había escrito dos cartas, cartas "estúpidas", según su expresión, de las cuales creía ahora que estaba en el deber de excusarse. Para designar a Nathin se vale de esa expresión que suele emplearse en el paroxismo de la cólera, y le llama "este hombre"; y "este hombre", a su juicio, le calumnia: nuevo motivo para que Lutero acabe de amostazarse. Aquí aparece ya el hombre orgulloso y violento, que en lo venidero se nos acabará de descubrir. Prosigue luego amenazando: "Ya llegará el tiempo oportuno en que por encima de la orden del que manda y quiere ser obede-

cido, sabrá quizás Nathin cuánto puede aprender de mí". Y a renglón seguido de tales bravatas, osa añadir sin fijarse en lo que dice: *"Estoy completamente tranquilo y mi corazón no guarda rencor* hacia ninguno de vosotros, por más grave que sea la ofensa que se me ha hecho. A pesar de mi indignidad, Dios me bendice de un modo particularísimo, y no tengo motivos más que para alegrarme, para amar y para hacer beneficios (1)".

¡Qué contradicciones a contar desde está época! ¡Extraña ilusión, por cierto, creer que Dios otorga su gracia a los orgullosos! Bien sabía Lutero en teoría que esto es imposible; "La pura verdad no puede vivir en compañía con el orgullo del corazón" (Weim., III, 517; 1514). Pero era en él la práctica muy diferente de la teoría; estaba del todo pagado de sí mismo; sabía que la prudencia del propio parecer es la causa de todas nuestras inquietudes y, en 1516, su *experiencia personal le obligó a confesar que esta prudencia le había atormentado* y le atormentaba *aún por todo extremo.* (v. *supra*, p. 17) (15 de abril de 1516). La raíz del apegamiento al propio parecer, es la presunción o el orgullo, que tan arraigado estaba en él, que ya no se daba cuenta de su compañía.

¿Qué escribía, en efecto, sobre el capítulo cuarto de la Epístola a los Romanos? *"En mi sandez, no podía yo comprender cómo, después de haberme arrepentido y confesado, tenía que reputarme como un pecador igual que los demás, y no estimarme en más que nadie;* porque yo entonces creía que todo estaba ya perdonado, aun interiormente" (2). No dejo de tener mis barruntos de que Lutero habla en este pasaje con la misma trapacería con que lo hace en las líneas precedentes manoseando los textos de S. Agustín y

---

(1)"Binas ad vos direxi litteras *stupidas*... sed nunc pejora audio, quia idem *ille homo* passim me divulgat perjurum et infamem... *Quid autem ad auctoritatem praecipientis et requirentis obedientiam ex me auditurus sit magister Nathin, suo tempore forte videbit*... Ego optime sum quietus et pacatus animo erga vos omnes... Enders, I, 17. Esta carta es muy interesante sobre todo para pintar el carácter de Lutero.

(2) "Ego stultus non potui intelligere quomodo me peccatorem similem caeteris deberem reputare et ita nemini me praeferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece". Folio 144v. (Ficker, II, 1909). Volveré a hablar de esta pasaje en el § 4.o, B.

del Pseudo-Ambrosio (V. *infra,* § 4.o, A); pero ello es que la confesión encuadra a maravilla en el carácter del que la hace, y no puede menos de ser de por sí la expresión de la verdad, demostrándonos cuán profundamente desarrollado y arraigado estaba su orgullo ya en esta época o, mejor dicho, desde mucho tiempo atrás.

En las palabras que acabamos de citar, Lutero nos descubre lo que era su justicia propia y su manera de practicar la virtud antes de su caída. Por esa justicia, se colocaba entre los orgullosos que confían en sus propias obras, que no tardará en describirnos con datos de su propia experiencia (*V. infra,* VI, de este mismo §). Estos orgullosos han existido en todo tiempo, y en las órdenes religiosas acaso más que fuera de ellas (1), siendo lo peor de todo que, estos fariseos envanecidos por su orgullo y su presunción, son incapaces de comprender que haya otras almas más puras que las de ellos, que son las que se humillan delante de Dios y se tienen sinceramente y sin hipocresía por grandes pecadoras. Estos orgullosos, por el contrario, atribuyen al prójimo su propio estado de alma, y así lo hacía siempre Lutero: se lisonjean de que todo el mundo se porta como ellos con el fin de condenar toda vida virtuosa, siendo así que la de ellos es la única estéril, porque tiene un gusano en la raíz.

En cambio ¡cuántos millones de almas han llorado sus pecados y los han confesado sinceramente sin que jamás se les haya pasado por las mientes la idea de anteponerse a los demás o de ser tenidos por justos! Los directores de almas y los confesores pueden dar testimonio de que cuanto más contrito está el penitente, tanto más lejos está de todo movimiento de orgullo y tanto más sinceramente se tiene por

---

(1) Véase, por ej., lo que en el siglo XIV escribía el benedictino Pedro BERCHORIUS (*Reductorium morale super totam Bibliam,* Venetiis, 1589, *super Lucam,* c. 18, p. 243): "Illud praecipue accidit in religione, ubi sunt quidam pharisaei, i. e. qui reputant se ceteris magis justos si vident aliquem publicanum, i. e. aliquem qui ante deliquerit, dato quod ipsum vident poenitentem, et implorantem misericordiam, tamen *ipsum solent contemnere* et abominari, *et se ei praeferre* et eum detestari; et tamen apud Deum magis diligitur iste non praesumptus propriae fragilitatis; non erectus apud Deum, magis quam alius reputatur".

inferior a todos sus semejantes, como lo han practicado y lo practican aún los santos y sus imitadores. El arrepentimiento acompañado del orgullo corre parejas con la siguiente máxima de Lutero: "La verdadera castidad consiste en la lujuria, y cuanto más abominable sea la lujuría, tanto más hermosa será la castidad" (v. *supra*, p. 33-34).

Al describirnos así su manera de arrepentirse, nos da a entender Lutero que no tenía ni la más ligera noción del arrepentimiento o de la compunción, y, en efecto, confiesa él que en este particular le faltaba la *experiencia* (1). Prácticamente no entendía una jota de lo que es el arrepentimiento que lleva consigo la caridad, según *lo reconocía él mismo* en 1518 . La *única* contrición que conocía era la que procede exclusivamente del temor de las penas y de la esperanza del galardón, o, por mejor decir, no conocía más que la contrición que excluye *toda* caridad. Y luego él quiere ver en todos el mismo estado de espíritu que el suyo propio (2). Estas confidencias concuerdan perfectamente con lo que había dicho en 1515 en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*. (*V. supra*, p. 43). Quien por propia experiencia se cree obligado a afirmar que la voluptuosidad, la cólera y el orgullo son pasiones invencibles, no puede,

(1) En sus *Dictados sobre el Salterio* (Salmo 76, Weim., III, 549; de la primera mitad del a. 1514), dice Lutero: "Qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum docere. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione... Igitur quia mea compunctionis practica non possum, declarabo eum ad exemplum et ex practica b. Augustini". En estas frases descubrirán, sin duda, los teólogos protestantes un rasgo de humildad de Lutero, y cuando menos el profesor W. WALTHER se encargará de defender a su padre en la forma acostumbrada. (Hasta la fecha nada ha dicho sobre este particular. Nota del P. Weiss).

(2) Weim., I, 321, 16 (1518): "Solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. Quod verbum nescio, si omnes intelligunt, qui tam frequenter ipsum in ore versant: *hoc scio, obscurissimum esse, nec a me aliquando intellectum*. Hic vero invenias (si non vis mentiri) te non esse talem, *sed potius velles ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem*... Si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. *Et de me ipso confiteor similia omnino*. Et si vere ac libere velis confiteri, remoto Deo, praecepto, poena, gaudio, scio dices: "Si nullus esset Deus, nullus infernus, nulla poena, certe vix poeniterem". Scio, inquam talem esse tuam cogitationem, quantumlibet foris contritionem ostendas". Sobre este punto véase el § V; t. 3.o p. 348.

generalmente hablando, pasar de fingir el arrepentimiento y debe desconfiar cuando oye decir que la infusión de la gracia es simultánea del perdón de los pecados. Debe renunciar a la aspiración de trabajar en su perfeccionamiento moral, porque únicamente los humildes llegan a la cumbre de la perfección. ¿No dice la Iglesia en la oración de la segunda dominica después de Pascua "Oh Dios, que por la humildad de vuestro Hijo habeis levantado al mundo caído (1)"? Con su vida nos ha trazado Jesucristo el modelo de nuestra conducta. En la serie del año litúrgico nos enseña a orar a Dios con humildad; en todas las ferias de Cuaresma y de Pasión, antes de la Oración *pro populo*, exhorta más en particular los fieles a humillarse ante Dios: *Humillad vuestras cabezas ante Dios* (2), dice, para que después de haberos purificado del hombre viejo, la gracia os haga llegar al misterio de vuestra justificación (3) y, en suma, para que la gracia os levante después de que vosotros os hayais humillado.

A medida que sus escritos nos van permitiendo avanzar en el camino de su vida, Lutero va en ellos revelándonos constantemente su carácter orgulloso y presumido. El orgullo y la presunción se manifiestan en él a contar desde 1509 contra Wimpheling, lo mismo que contra Nathin en 1514. Contra este "imbécil picotero" (Wimpheling contaba entonces sesenta años de edad) derrama Lutero la "copa de la cólera" y del desprecio en los términos más injurioso, y ¿por qué? Pues porque Wimpheling había tenido el atrevimiento de sotener que S. Agustín no había llevado el hábido de los Ermitaños, y le escamoteaba a este santo la paternidad de una producción posterior, de poco mérito, titulada *Sermones a los Ermitaños* (4). Algún tiempo más

---

(1) Deus qui in humilitate Filii tui jacentem mundum erexisti", *Breviario*, fol. 139v. Todas estas oraciones se hallan aún en el día en el misal y breviario romanos.

(2) "Humiliate capita vestra Deo".

(3) Foscomunión de la misa de la primera dominica de Cuaresma: "A vetustate purgatos, in misterii salutaris faciat transire consortium", *Misal*, fol. 27.

(4) Weim., IX, 12: "Hos duos sermones velim legeret garrulus blattero... sed admonitus prius, ut rationem suam, quae longo pertinaciae et invidiae morbo alio peregrinata est, revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem ejus... Cur tu

tarde, y en una glosa sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, se pavonea de haber leído "mil doctores, y aun a todos los doctores" (1), siendo así que en 1519 aun no conocía la edad de oro de la escolástica. Aun en la *Exposición de los Salmos,* materia en que de ordinario se deja a un lado toda la bilis subjetiva, se nota en él a la continua el lenguaje de la arrogancia, y ni por casulidad el de la ternura y esta acrimonia se le fué recrudeciendo con los años. ¡Cuánto desabrimiento y cuanta arrogancia se advierte en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* no solamente contra los escolásticos, de los cuales conoce muy pocos, sino también y sobre todo contra la autoridad religiosa, los obispos y los sacerdotes, cada vez que le viene a cuento, cosa que ocurre frecuentemente. En 1516 llevó su imprudencia hasta el extremo de descubrir ante sus jóvenes alumnos eclesiásticos, que eran en su mayor parte hermanos suyos de hábito, los graves delitos de los dignatarios de la Iglesia, censurándolos sin recato y llamándolos *Faraones, ministros de Satanás* e *individuos de la especie de Behemoth* (2). Comprendiendo él mismo que se había extralimitado, rogó a sus discípulos que no siguieran su ejemplo, y se excusó diciendo que las aplicaciones prácticas a la vida corriente ayudan mucho a la inteligencia de la doctrina que se enseña. "Ejercito la misión de la enseñanza por

(1) Weim., IX, 62 (1510-1511).—("Legi mille et omnes doctores, nullus melius solvet hanc quaestionem"). Se ha reclamado que *Legi* era una errata de imprenta, debiendo decir "Lege" (Boehmer, *Luther*, 1910, págs. 97 y 98; Grisar, I, p. 87). Si Denifle hubiera vivido cuando se hizo esta observación, hubiera encontrado en ella nueva ocasión de motejar la impericia de los que publican la edición de Weimar. Pero aun con esta rectificación, no queda el sentido del texto tan mejorado como se quiere aparentar. Si yo digo: "Leed a mil doctores o a todos los doctores, y de fijo no encontraréis uno solo que mejor haya resuelto este problema", procediendo con lealtad científica doy a entender que también yo los he leído. Donde no, tendríamos que decir que cuando los eruditos alemanes nos ensopan con un diluvio de citas al pie de sus páginas, estas llamadas servirían únicamente... ¡para que cargara el prójimo con el cuidado de leerlas! (Nota del Dr. Paquier).

(2) "Unde ipsi incomparabiliter magis sunt Pharaonici, Sathanici, Behemotici" (algunas lineas antes de la cita siguiente). (Ficker, II, 301, 11).

senex et frenetica larva Hugonem incusas? Cur ecclesiam Dei corrigis? i. e. cur tam impurissime mentiris, hos (sermones ad heremitas) non esse Augustini? Verbis virtutem illude superbis".

encargo de la autoridad apostólica—termina arrogante—;*"por lo tanto estoy en la obligación de daros a conocer todo cuanto veo malo aún en las personas constituídas en dignidad"* (1).

¿De quién y en qué ocasión recibió Lutero la misión de enseñar? De la Iglesia, toda vez que ella le otorga el título de doctor en teología. Pero ¿con ello intentó la Iglesia constituírlo juez de toda la jerarquía, hasta el extremo de que le fuera permitido arrastrarla por el cieno delante de los alumnos de su clase de teología? ¿Era esa la voluntad de la Iglesia? Esta conducta delata el orgullo y la petulancia que constituyen el carácter de los heresiarcas. Y ¡desgraciado del que tenga la ocurrencia de menospreciarlo o deprimirlo! Su cólera entonces romperá los diques, como se ve en un *sermón* tempestuoso que predicó unos meses antes, en el cual denuncia tan trasparentemente a sus detractores, que los oyentes los podían designar con el dedo (Weim., I, 44 y s.; IV, 675 y s.; 1.o de mayo? de 1515). Y es curiosa coincidencia que en esta misma época, en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* enseñaba que debemos reconocernos por pecadores, gustar de ser tratados como tales y no incomodarnos cuando nos hagan algún entuerto.

En realidad pertenecía él al gremio de los individuos que aquí nos retrata, los cuales no pueden sufrir que se les dirija la palabra más insignificante sin que enseguida se soliviánten y repliquen, y que por todas partes se van quejando de que son víctimas de una injusticia (2). Estos orgullosos están persuadidos de que ellos solos tienen derecho

---

(1) "Observo autem, ne (quis) me in istis imitetur, quae dolore cogente el requirente officio loquor. Nam pro intelligentia valet plurimum applicatio praesentis vitae ad doctrinam quae docetur. Simul quia authoritate apostolica officio docendi fungor, meum est dicere quaecunque videro non recta fieri, etiam in sublimioribus". Fol. 265v. (Ficker, II, 301, 16).

(2) "Rarus valde est, qui se peccatorem agnoscat et credat...; qui ne verbum quidem adversum se, sua acta, sua consilia sustinere velit, sed mox in contentionem surgit..., contendit... inique sibi resisti et false reprobari. Quodsi pati aliqua cogatur, totus furit, et injuriam sibi fieri omnium questu fatigat omnes. Ecce hypocritam, qui se peccatorem fassus erat, quomodo nihil quae peccatorem decet, agere et pati velit, sed quae justum et sanctum". Fol. 118v. (Ficker, II, 69).

a vilipendiar e insultar al prójimo, por más respetable que sea. Así se portó Lutero en 1514 con Ortuino Gratius; hasta entonces—escribe a Spalatino—lo había tenido únicamente por un "borrico de poetastro"; pero al presente Ortuino se ha convertido en "un perro, un lobo rapaz cubierto con piel de oveja", o mejor todavía, "un cocodrillo" (Enders, I, 20; 5 de agosto de 1515). Lutero fué en todo tiempo tan idólatra de sí mismo, que en su presuntuoso orgullo, se conceptuaba superior a todos, y hasta tiene la osadía de condenar la humildad: sin orgullo, dice él, o cuando menos sin alguna apariencia de orgullo y genio disputador, no se puede producir nada *nuevo.* Jesucristo y los mártires nos dan una prueba de ello (1).

Poco a poco nos vamos haciendo cargo de lo que debieron de haber sido las virtudes de Lutero antes de su caída; cómo su violenta *"concupiscencia"* lo fué paulatina y seguramente subyugando, y cómo, en fin, llegó inevitablemente al hastío de su caprichosa justicia y a forjarse otra nueva más estrafalaria todavía.

Sólo el deplorable estado de su alma, su orgullo, que no su pretendida delicadeza de conciencia o sus inquietudes pueden explicar la construcción de un *"sistema"* que descarta no solamente el orden sobrenatural, sino hasta la ley moral, y que llega a prescribir a Dios la forma en que puede y debe justificar al pecador, forma opuesta a la revelación, pero en consonancia con el íntimo estado de alma de Lutero. ¡"Desdichado del hombre a quien guía el orgullo dice S. Agustín; no podrá por menos de precipitarse al abismo!" (2).

(1) "Veritas mea modestia non fiet dignior... Quis ignorat quia sine superbia aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quicquam novi produci?... Cur Christus et omnes martyres occisi sunt... nisi quia superbi et contemptores veteris et inclytae sapientiae seu prudentiae visi sunt, aut quod talia nova sine consilio illorum protulerint, qui vetera sapiebant? Non itaque volo eam ex me expectent humilitatem, i. e. hypocrisim, ut prius eorum consilio, sed Dei fiat quod facio". (Carta a LANG de 11 de noviembre, 1517. Enders, I, 125-126). De Watte, 1, 73).

(2) *In ep. 1.m Johann.*, c. 4, tr. 8, n. 9: 'Vae homini cujus auriga superbia est; necesse est enim, ut praeceps eat".

II.—PRETENSION DE LUTERO DE LABRAR POR SI MISMO SU PROPIA JUSTIFICACION (CONTINUA).— LA CAIDA Y LA DESESPERACION.

Supuesto que hasta en la contrición y en la penitencia, durante las cuales debería ocupar el primer puesto el *aborrecimiento* del pecado, se destaca de manera tan visible la arrogancia de Lutero, su presunción no podía dejar de manifestarse en todas sus obras. Ya sabemos que aun tolera las *obras preparatorias* (v. *supra*, p. 39), que son—dice—las que procuran la gracia, pero que no la dan; al contrario, todo lo esperan de ella; contrapone a éstas las que él llama *obras de la ley*. Muchos—dice—las consideran como suficientes para la justificación y salud: "Su proceder pone de manifiesto que ellos creen que observan la ley, justificándose de este modo; éstos no desean la gracia, porque han obrado conforme a la ley, y no caen en la cuenta de que son pecadores y que no tienen ninguna aversión contra su estado... *Por no entrar dentro de sí mismos*, no ven que observan la ley *maquinalmente*, y, más aún, *contra su voluntad y a pesar de ella*, o, por lo poco, por el amor y deseo de los bienes terrenos y no por amor de Dios. Satisfechos con esto de sí mismos, no enderezan sus obras al fin de conseguir la gracia que les proporcionaría la buena voluntad en el cumplimiento de la ley (1)". Algunas páginas más adelante se explica todavía con más claridad acerca de esos fariseos que se jactan de haber cumplido las *obras de la ley* y por ello se creen justos; que se lisonjean de haber satisfecho totalmene a la ley, no necesi-

---

(1) Después de haber dicho "*Opera legis* non dicuntur ea, quae fiunt praeparatorie ad justificationem acquirendam, sed quae tanquam sufficientia per se putantur ad justitiam et salutem", y de haber añadido al hablar de las obras preparatorias para la justificación: "Bona sunt illa opera, quia non in ipsa confidunt, sed per ea ad justificationem se parant, in qua sola confidunt justitiam suam futuram", prosigue, a propósito de las "obras de la ley": "Alii vero sic operantur, ut putent sese legem implere, et ita justos esse, nec gratiam desiderant, nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non attendentes in semetipsos, quod vel sine, immo invita el aversa voluntate legem servent, vel saltem amore et cupiditate terrenorum bonorum, non amore Dei. Et ita stant contenti, non ordinantes ea pro gratia quaerenda, qua et voluntatem haberent in lege". (Fol. 132v.—133. (Ficker, 90-91).

tando, por lo tanto, de otra justificación, "lo cual, sin duda, es orgullo y loca jactancia". (Fol. 139. Vuelve a menudo sobre este punto, por ej., 134 y 134 v). ¿A quién nos describe Lutero en esta forma? A los *espíritus orgullosos* y egoístas que, rehusando humillarse y confundirse delante de Dios, están plenamente satisfechos de sus obras y se imaginan que son muy virtuosos, juzgándose en olor de santidad ante su Creador. Persuadidos de que guardan los mandamientos hasta en los más delicados pormenores, se tienen por más justos que sus semejantes, sin perjuicio de que tan pronto como experimentan cualquiera contrariedad, se muestren los más coléricos, los más descompuestos, los más tozudos y, en suma, los más orgullosos de la raza humana. Hombres de este jaez los ha habido en todos los tiempos pasados, los hay en los presentes y los habrá en los venideros. *Lutero era de ese número.*

Con las palabras que acabamos de citar, condena el mismo Lutero su *propia conducta.* Al exponer su doctrina según los documentos conocidos hasta el día, hemos citado una carta de 8 de abril de 1516 dirigida a un su hermano de hábito (v. *supra*, pág. 19); se solivianta en ella contra la justicia personal de los que, en su presunción, ensayan con todas sus fuerzas hacerse justos y buenos, lo cual quiere decir que desconocen la justicia de Dios y buscan en sí mismos el modo de hacer el bien, hasta el extremo de llegar a persuadirse de que ya pueden comparecer en la presencia de Dios como si en realidad estuvieran adornados de méritos y virtudes, lo cual es imposible. "Entre nosotros—dice—tú profesaste esta opinión, o mejor dicho, este error, y *también yo he participado de ella y aún ahora lucho contra la misma,* sin haber conseguido hasta el presene una victoria completa. ¡Cátate al reo confeso! Nosotros que sabemos la grande estima en que tiene Lutero a su persona, no tenemos razón alguna para sorprendernos; quédese esto para los que lo juzgan según la *teoría* que él emitió a este propósito en su *Explicación de los Salmos,* sin tener en cuenta que, hasta 1815, la teoría y la práctica no están conformes en Lutero sino acerca de algunos puntos, entre los cuales conviene colocar el de la invencibilidad de las pasiones violentas, pero no su exposición de la gracia.

Pero tan pronto como el huracán de las pasiones derribó al primer soplo este castillo de naipes, empezó a desconfiar de sí mismo y de sus obras y se echó a buscar una teoría que estuviera en consonancia con su convicción experimental de la invencibilidad de la concupiscencia.

Nadie ha comprendido peor a Lutero que los teólogos protestantes y los biógrafos del mismo heresiarca.

III.—LUTERO NO SOLICITA LA GRACIA QUE LE AYUDARIA A TRIUNFAR.

Una vez derribado, ¿se acordó siquiera de pedir a Dios su gracia para poder levantarse, y para poder en lo sucesivo trabajar con toda humildad en la obra de su justificación, siguiendo los consejos que sin cesar nos da al efecto la Iglesia? Esto era imposible para él; tan hondo había caído, que hasta la mera tentativa de volver a empinarse le debía de parecer una aspiración presuntuosa a confiar en sí mismo (v. *supra* p. 19), y este pecado de presunción era precisamente el que él trataba de evitar.

En las relaciones, verdaderas o falsas (1) de las horas trágicas que transcurrieron antes que él inventase su nueva teoría, hay un hecho en que nadie se ha fijado hasta ahora, y es que *jamás* se menciona en ellas que en el momento de la tentación se volviese a Dios para pedirle la gracia del triunfo. Ninguno de sus directores, incluso Staupitz, le dió ni *una sola vez* el solo consejo saludable de humillarse, desterrar de sí cuanto fuera un obstáculo para la gracia, hacerse violencia e implorar humildemente la gracia de Dios para resistir el combate contra la violencia de sus pasiones, y *sería tiempo perdido buscar en sus escritos posteriores el menor indicio de que tal cosa hubiera hecho.* El llamamiento de la Iglesia de que ya hemos hecho mención (v. *supra*, p. 433, n. 3) no fué por él atendido Verdad es que en escritos llenos de odio contra la Iglesia nos hablará más tarde hasta dejarlo de sobra del gran fervor con que celebraba la misa, pero más adelante veremos el

(1) Más adelante hablaré de este punto (por ej., § 4.o, C, IV). Inventadas o no, y por inventadas las doy, siempre serán obra de Lutero, y, por lo tanto, nos darán a conocer su punto de vista en la materia de que tratamos en este lugar.

crédito que merecen estas palabras. (v. *infra*, § 5.o *E.*, § 6.o F.

Con respecto al breviario, el libro de oraciones más interesante para un sacerdote, tenemos en 1535 una confesión del mismo Lutero relativa al período de Wittenberg, por la cual se denuncia la completa distracción con que entonces rezaba; "En otro tiempo ¡ay de mi! cuando yo rezaba en mi breviario, *me ocurría frecuentemente que despachaba el salmo, y aun el oficio entero sin darme cuenta de si estaba comenzándolo o promediándolo* (Erl., 23, 222).

Esta confidencia se conforma perfectamente con la ausencia de vida interior de este hombre que, en su convento de Wittenberg en que residió desde 1511 o 1512 y era a la vez profesor y superior, no guardaba ninguna disciplina monástica, y los demás monjes, con él a la cabeza, prestaban toda su atención a las ocupaciones exteriores, sin que deba atribuirse a algun accidente fortuito el que en 1516, según propia confesión, *pocas veces tenía tiempo disponible para rezar el oficio divino y celebrar la misa* (*supra* t. I, p. 38). Y ¿no pudo haber ocurrido esto, aún desde fecha anterior a 1516? Implorar de Dios por humilde oración la gracia que nos despierta y que solicita nuestra cooperación para emprender en Dios una vida nueva, he aquí lo que *prácticamente* no existía para Lutero mientras estaba escribiendo su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.* Si rezaba tan distraídamente el oficio divino como él nos lo acaba de manifestar, ello nos prueba que en la práctica no daba importancia alguna a estas oraciones llenas de humildad y de grandeza que la Iglesia condensó en el breviario, o por lo menos que no paraba mientes en tal cosa, y en este supuesto ¿de qué le habían de servir? En aquella época la Regla de los Ermitaños de S. Agustín no prescribía formalmente otra oración ninguna, ni siquiera la meditación y no es de creer que quien, a causa de sus múltiples ocupaciones desatendía el rezo necesario y prescrito, se impusiese otras oraciones de mera devoción.

Consternado por el fracaso de su justicia personal, no volvió Lutero a levantarse, y permaneció tendido en tierra, vencido por las pasiones, y singularmente por el orgullo. El orgullo causó su caída y le hizo desesperanzarse de sí

mismo; el orgullo le impidió reponerse y le obligó a dudar de la gracia de Dios, de la gracia que nos ayuda a observar la ley divina contra la cual se revela nuestra concupiscencia. Estas obras que él califica de *"obras de la ley"*, "no permiten al hombre tenerse por culpable ni experimentar la necesidad de la justificación (1)". Esta es la única impresión que conservó desde el momento de su caída y ésta es la que le sigue dominando. Por estas *"obras de la ley"* designa precisamente la justicia tal como él la había practicado, y según la experiencia de su estado personal, de que es responsable, se decide a construír una teoría universal en cuya virtud el hombre es incapaz de cumplir *la ley moral.* Desde entonces ya no pudo por menos de perder la confianza en sí mismo y en sus obras. Una gracia que lo despertase, que solicitase su cooperación, quê lo transmutase en su interior, no la busca ya, ni tal vez la ha buscado jamás, o, por lo menos, nunca ha tenido exacta idea de la misma, y aun, desde el tiempo de su *Explicación de los Salmos,* llegó a negarla con proposiciones como estas: Las pasiones dominantes son invencibles;—Dios nos pide cosas imposibles en sus mandamientos. En consecuencia, *tenía que* negar a la naturaleza humana la capacidad de ser elevada a un estado superior. "No hay vicio, declara S. Agustín, más en oposición con la ley divina que el del orgullo; ninguno sobre el cual tenga más imperio el desaforado espíritu de la soberbia, que *despeña en el abismo y nos estorba la subida a las alturas* (2)".

Lutero se vió forzado a tergiversar el concepto de la gracia justificante, convirtiéndola en puramente exterior, como le convenía a este hombre exterior, y la identificará con Jesucristo que, en su consecuencia y necesariamente nos será también *puramente exterior.* El concepto de la justificación había que transformarlo en su totalidad.

---

(1) "Non sinunt hominem sibi injustum videri, et justificationem indigentem". Fol. 129. (Ficker, II, 85, 7).

(2) Nullum, enim vitium est, cui magis divina lege resistatur, et in quod magis accipiat dominandi jus ille superbissimus spiritus, ad ima mediator, ad summa interclusor (nisi superbia)." *De Trinitate,* I, 4, c. 15, n. 20.

IV.—SOLUCION DE LUTERO: JESUCRISTO HA CUMPLIDO LA LEY.

Luego de haber demostrado que nuestra conciencia nos está siempre acusando en la presencia de Dios *de que nosotros no cumplimos la ley,* pregúntase Lutero: ¿Dónde encontraremos abogados que nos defiendan? Y responde: Unicamente en Jesucristo y por Jesucristo". Muy bien dicho, y esta es la doctrina universal de la Iglesia católica; mas ¿de qué modo llegaremos a Jesucristo? ¿Por ventura pidiéndole la gracia que él nos ha merecido y nos ofrece y aprovechándonos de ella para que cooperando con su ayuda podamos de esta suerte llegar a él? ¡Eso sí que no! Lutero no les concede valor alguno ni a la oración ni a las obras. Habiéndole tomado absoluto aborrecimiento a la práctica de las virtudes, tiene que ser consecuente. Ya que no se vuelve a Dios con el *corazón arrepentido,* como con la gracia hubiera podido hacerlo; ya que no pudo resolverse a desembarazarse, con la ayuda de la gracia, de los obstáculos que él mismo le opone, se dirige audazmente a Cristo y exclama: "Este es el que ha satisfecho y el que es justo en lugar mío; este es mi defensa, este el que murió por mí". También ésta es la misma exclamación de la Iglesia católica, pero tomándola en su verdadero sentido y no en el de Lutero: "El ha obrado mi justicia, dice el "reformador"; él ha tomado sobre sí el peso de mis pecados". Indudablemente, pero ¿en qué forma? "Si él ha hecho suyo mi pecado—añade—*entonces yo no lo tengo ya, y estoy libre de él.* Si él ha obrado mi justicia, *yo soy justo por su propia justicia* (1). Pero en ese caso ¿qué quieren de-

---

(1) "Certe ex nostra conscientia nonnisi accusantes habemus cogitationes, cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint. Quanquam enim coram nobis facile sit excusari nos, quia et facile nobis placemus. Sed quid hoc prodest nisi quod ex hoc ipso convincimur legem nosse? Testes enim sunt ejusmodi cogitationes placentiae, quod bonum fecimus et malum omisimus. Sed nondum Deo satisfecimus, aut legem omnino implevimus. Unde ergo accipiemus defendentes? Nonnisi a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit, dicitque: "Hic autem satisfecit, hic justus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit, et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit,

cir las palabras del Apóstol: "Nosotros tenemos la misión de embajadores de Cristo, y Dios es el que exhorta por nuestra boca. Os conjuramos por Cristo que *os reconcilieis con Dios*", es decir, haced penitencia y purificaos de vuestros pecados? Entonces, y sólo entonces añade el Apóstol: "Al que no conocía el pecado, Dios le hizo pecado por nosotros, para que fuésemos hechos justicia de Dios en él" (II Corinth., V, 20-21).

En la teoría de Lutero, no se menciona para nada la destrucción del pecado. El pecador se contenta con dar un suspiro ineficaz en su interior, sobre sí mismo y sobre sus obras, y en su estado de pecado, se vuelve inmediatamente a Cristo y se oculta "bajo las alas de la gallina", consolándose con este pensamiento: Cristo lo ha hecho ya todo por mí, cuando todas mis obras no eran más que pecado. ¡La ley moral que ocasionó mi caída y que yo no podía cumplir, la ha cumplido Cristo por mi!

No se percató Lutero de la grave injusticia que infería a Dios su solución. Suprimió totalmente la gracia interior, esa gracia que levanta al hombre, lo penetra hasta lo más intimo del alma, lo purifica, y lo llena de una fuerza sobrenatural. Desde ese momento, el proceso *orgánico* de la justificación, se reduce a un cambio *mecánico* de bastidores o de la decoración. Semejante solución no podía proceder sino de un hombre que, por no haberlo experimentado, desconociera que, mediante la fe viva el hombre se adhiere a Cristo y de él toma su vida, como la toma el ramo del tronco de la oliva, y de la cepa el sarmiento, para que de este modo se produzca una transformación interior, un ennoblecimiento, y por ende una vida nueva (1).

Pero ¿cómo pudo decir Lutero que "él ya no tiene encima su pecado"? Pues sin embargo, él ¡se reconocía siem-

(1) Cf. *Weis, Apologie des Christentums.* 3.a ed., III, I, p. 351, donde se hallan los numerosos textos de la Escritura relativos a esta materia.

jam ego illud non habeo et sum liber. Si autem justitiam suam meam fecit, jam justus ego sum eadem justitia, qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, sed absorbetur in abysso justitiae ejus infinita, cum sit ipse Deus benedictus in saecula". Ac sic "Deus major est corde nostro" (*Comentario*, sobre el versículo 15 del cap. II de la Epístola a los Romanos, fol. 104. Ficker, II, 43-44).

pre el mismo! Parece que ha caído en la cuenta de que ha hablado con demasiada precipitación y, por lo menos, se nos antoja que anda en busca de una escapatoria. Algunas páginas después de la precedente cita, llama a la justificación el acto por el cual "Dios justifica e *infunde la gracia*". La doctrina de la Iglesia, ¿no es así? ¡Ya te quiero un cuento! Casi a renglón seguido nos dice, en efecto, que Dios nos "justifica", es decir *nos reputa justos* si nosotros creemos que él es justo en sus palabras, y ésta, dice, es la razón por la cual esta justicia se llama "la justicia de la fe y de Dios" (1). En la página siguiente repite casi a letra la misma idea (2), y a su vez, dos hojas más adelante nos dirá: "Dios nos justifica en su palabra al hacernos semejantes a ella, es decir, justos, veraces y sabios, *y de esta suerte nos transforma en su palabra*" etc. (3). "Con todo, algunas hojas más adelante reconoce que "la fe sin las obras es una fe muerta, que no vivifica *ni justifica* (4)". Pero ¿les da a estas palabras su exacto sentido? Pasadas algunas hojas más, explica (5) los textos de Santiago: "Si la fe no va acompañada de las obras, está muerta en sí misma"; "por las obras se justifica el hombre y no por la sola fe" (Jac., II, 17, 24) y el de S. Pablo: "La fe obra por la caridad" (Gal., V, 6); pero no se sale de esta idea de que quien está *ya* justificado por la fe, puede hacer obras de justicia. Todas las demás obras no son, en su dictamen, *más que obras de la ley* que no tienen ningún valor.

---

(1) "Quando impios justificat et gratiam infundit sive quando justus esse in suis verbis creditur. Per tale enim credi justificat, i. e. justos reputat. Unde haec dicitur justitia fidei et Dei" (Fol. 113).

(2) "Quando nos ex nobis justificari non possumus, ad ipsum accedimus ut ipse nos justos faciat, confitentes quod peccatum exuperare non valeamus; hoc facit, quando verbo ejus credimus; per tale enim credere nos justificat, i. e. justos reputat. Unde dicitur justitia fidei et justitia Dei effective." (Fol. 113v.). Pero entonces ¿quién dice que nosotros podemos justificarnos a nosotros mismos? En todo caso, como ya lo dejamos dicho, no es la Iglesia quien lo asegura, y, con todo, ciertamente es aquí la Iglesia la primera a quien se apunta. Lutero juega sin cesar con estas ideas peregrinas cuya elaboración se debe precisamente a su estado de alma totalmente desquiciado. ¡Ya sabemos que él había intentado hacerse justo delante de Dios por su práctica personal de la virtud!

(3) Fol. 116; v. también fol. 208v.

(4) Fides sine operibus mortua est, et non vivificat nec justificat. Fol. 123 (Ficker, II, 76, 12).

(5) Fol. 128v., 129. Me limito a indicar aquí la solución de Lutero, y no es este el lugar de desenvolverla; v. *infra*, § V; E.

Elude el problema de averiguar hasta qué punto es necesaria la cooperación humana en el acto de la justificación, no pasando de una pura ficción de su parte el exigir la *fe viva,* porque en su concepto ésta no es sino la fe de quien está justificado, la fe que "ejecuta sus obras por sí misma" (1). Todo esto se halla en perfecta harmonía con su idea fundamental.

V.—OBSCURIDAD DE LUTERO SOBRE LA FE JUSTIFICANTE.—SU IGNORANCIA COMPLETA DE LA SANA TEOLOGIA.

Anda muy deficiente y despistado Lutero cuando trata de precisar lo que es la fe justificante (*v. infra,* §, V.). Si hemos de creerle, cuando S. Pablo dice: "La justicia de Dios por la fe en Jesucristo" (Rom., III, 22), entiende él por esta fe *que justifica,* no solamente la fe en Jesucristo, sino también la fe en todo lo que a Cristo se refiere Los herejes creen, sin duda, en Cristo, tal como los Evangelios nos lo describen, pero no creen en todo lo que a Cristo le concierne. ¿Qué quiere decir esto? "La Iglesia y toda palabra pronunciada por un superior eclesiástico o por un santo y piadoso personaje, todo es palabra de Cristo. Por donde todos aquellos que se substraen a las autoridades eclesiásticas, que no las escuchan y que no siguen más que su propio parecer ¿cómo es posible que crean en Cristo? Creen que nació y que murió, se replicará. ¡Pero no creen lo que nos enseña! ¿Es posible que Cristo esté dividido, supuesto que lo creen sobre una materia y lo rechazan sobre otra? Eso no se puede decir; y siendo esto así, debemos humillarnos profundamente, porque inseguros como vivimos sobre la completa palabra de Dios, o sobre si negamos parte de ella (muchas hay, en efecto, que son dichas por nuestros superiores, o bien por nuestros hermanos, o en el Evangelio y los escritos de los Apóstoles, o bien por Dios mismo en lo íntimo de nuestras almas), *nunca podemos saber si estamos justificados, ni si tenemos fe;* Por eso debemos considerar nuestras obras

(1) "Igitur justificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, *quae sua operatur opera*". (Ficker, II, 86, 1).

como obras de la ley, tenernos humildemente por pecadores y *desear no ser justificados si no en la misericordia de Dios*, pues aunque estemos ciertos de que creemos en Jesucristo no sabemos, sin embargo, si creemos en todas sus palabras, y por ende nuestra "fe en él" es en sí misma incierta (1).

Se ve, pues, que *Lutero estaba tan poco versado en la teología*, que no sabía ni siquiera *cuál* es la fe necesaria para la justificación y ¡eso en el momento mismo en que se puso a disertar acerca de la justificación por la fe! ¿Cuál es, pues, la fe que se requiere para la justificación? Es la fe en Dios santificador de los hombres por los méritos de Jesucristo. Y ¿cuál es la palabra de Dios contenida en esta fe? Unicamente la que está contenida en la revelación y es explicada por la autoridad suprema de la Iglesia. Todo esto y esto *solo* es el objeto de la fe necesaria para la jus-

(1) "*Justitia autem Dei per fidem* (Jesu Christi). Cum fides Christi, qua justificamur, sit non solum in Christum, sed in omnia, quae Christi sunt, credere, frustra sibi superbi et haeretici blandiuntur et placent, quod in Christum credant, et ea quae ipsius sunt nolunt credere... Igitur haeretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur nato, passo, mortuo, etc. Sed non credunt in ea quae sunt ipsius. Quae sunt illa? Ecclesia scilicet, et omne verbum (fol. 131), quod ex ore praelati Ecclesiae procedit, vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: "Qui vos audit, me audit". Qui ergo a praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quaero quomodo in Christum credant? An quod natum esse et passum credunt, docentem vero non credunt? "Divisus ergo est Christus", quia ibi eum credunt, hic negant? Absit; sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri... Unde Dominus, Matth., 4: "Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei". Quid est os Dei? Sacerdotis et praelati... Sed cur dicit: "Omni verbo"? Quia acilicet si unum verbum non credideris, jam non vivis in verbo Dei; quia in omni verbo totus est Christus et in singulis totus. Ergo in uno negatus, totus negatus est, qui in omnibus... Sicut si unum Christianum occideris, omnes alios salvando, totum Christum occideris. Sic in aliis omnibus. Si in una hostia negas Christum, in omnibus negasti. Quae cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari, quia cum non possimus scire, an in verbo Dei vivamus, aut nullum negemus (cum multa a praelato, multa a fratribus multa in evangelio et apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur), nunquam scire possumus, an justificati simus, an credamus. Idcirco tanquam opera nostra sint opera legis aestimemus, et humiliter peccatores simus, in sola misericordia ejus justificari cupientes. Quanquam enim certi nos in Christum credere, non tamen certi sumus, nos in omnia, quae ipsius sunt, verba credere. Ac per hoc etiam "in ipsum credere" incertum est". (*Sobre la Epístola a los Romanos, III*, 22; Fol. 130v;) (Ficker, II, 87-89).

tificación. Lutero ignoraba esta doctrina tan sencilla, y ¡se arrogaba, sin embargo, la misión de reformador de la teología!

Si, como él dice, nuestra fe en Cristo es incierta ¿de qué nos puede servir esta fe en el negocio de nuestra justificación? De nada en absoluto; ¡es una fe inútil! Basta confiarse en la misericordia de Cristo. En *esta* teoría de la justificación, no es la fe la condición de nuestra justificación, sino el confesar que "¡estamos siempre limitados a las obras de la ley, que siempre somos injustos, siempre pecadores". (*Ibid.*, fol. 131v.) Por esta confesión seremos justificados y el pecado será perdonado "si alguno hemos cometido por una incredulidad oculta de que no hayamos tenido conciencia (1)". Pero una fe mezclada de incredulidad ¿podrá obtener la justificación? Lutero lo niega, asegurando, en cambio, que la fe en estas condiciones hace insegura la justificación (v. la nota anterior). Con todo, estos primeros ensayos para explicar la justificación no son más desdichados que los que luego seguirán, o que su pretensión de hacer depender la existencia de la Iglesia únicamente de artículo de la justificación por la fe (2), porque ni antes ni después llegó jamás a tener una idea exacta y fija de la fe, y este vicio original lo retienen hasta el día los teólogos protestantes. "Está en permanente discusión la parte positiva del concepto paulino de la fe", confiesa el teólogo protestante Lechler (3). Antes bien, al proclamar la "servidumbre" de la voluntad, ha hecho Lutero de la fe durante el proceso de la justificación, una palabra huera, como lo veremos más adelante (*infra* § V, D, 2).

Las anteriores citas, tomadas del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, arrojan una luz maravillosa sobre la afirmación de los teólogos protestantes de que Lutero "en su profunda angustia" se echó a buscar la *certinidad de la justificación.* En los primeros años ocurrió precisamente

---

(1) "Dabitur ei gratia ut justificetur et dimittatur peccatum si quid forte per occultam et ignoratam incredulitatem fecerit. "Fol. 131v.

(2) V. E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart* (Stuttgard, 1907), 118; Denifle-Weiss, II (1909) p. 266:—N. del Dr. Paquier.

(3) *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 3.a ed., 1885, p. 363.

lo *contrario.* Por lo demás, él dice en el mismo escrito ahora citado: Los que saben que únicamente es justo aquel "a quien el Señor no le imputa el pecado", *"ignoran cuándo son justos,* porque no lo son sino por Dios que los mira como tales". Mas *"nadie sabe* la aceptación de Dios", esto es, nadie sabe si Dios le tiene o deja de tener por justo; "no se puede hacer nada más que pedirlo y *esperarlo"; "ignoramos si somos justos;* pero sabemos, cuando llega el caso, que somos pecadores. (1)".

VI.—LA CONCUPISCENCIA ES EL PECADO ORIGINAL QUE PERMANECE EN NOSOTROS.—EN ESTE MUNDO LA JUSTIFICACION NO LLEGA MAS QUE A INCOARSE.—CONTRADICCIONES.

Las cavilaciones de Lutero le llevaron a esta firme convicción de que había en nosotros pasiones insuperables, que nosotros no podemos cumplir la ley, que éste era oficio exclusivo de Jesucristo (2), y que si nosotros deseáramos cumplirla, chocaríamos contra nuestra naturaleza depravada y recalcitrante, cayendo entonces en la cuenta de cuán profundamente arraigado está el *pecado* en nosotros (3). Como él cede siempre a la tentación, acaba por considerar

---

(1) Sobre *Rom.*, IV, 7: "... A Domino reputari petunt... Istorum vox haec est: Justus est, "cui Dominus non imputat peccatum"... "*Ignorant,* quando justi sunt, quia *ex Deo reputante* justi tantummodo sunt, *cujus reputationem nemo novit,* sed solum postulare, et sperare debet" (Fol. 142) "*Ignoranter* justi at scienter injusti" (Fol. 142v). (Se continúa este pasaje *infra*, tres págs. adelante, n.) Lo mismo a propósito de los santos: "Illi quibus ea opera sunt reputata (a Deo) et commendata, non ideo fecerant ut reputarentur, imo *ignoraverunt* an reputarentur a Deo". (Fol. 146). En toda esta materia los teólogos protestantes marchan sobre una pista completamente falsa, lo propio que HARNACK con su "Yo soy tu salud" (salus tua ego sum). Otros, por ej., R. EUCKEN, se contentan con reproducir estas opiniones; ninguno de ellos se ha fijado en que para Lutero no amaneció la "seguridad de su salud" o justificación hasta algunos años más tarde y como un efecto mágico de su teoría de la justificación por la fe.

(2) "Legem nemo implet, nisi Christus". (Fol. 136); v. *supra* p. 57.

(3) "Si (voluntas) coacta per legem, operetur et invita faciat, tunc homo intelligit, quam profunde sit peccatum, et malum in ipso radicatum... Si justi et boni essemus, legi consentiremus prona voluntate, et delectaremur in illa, sicut delectamur in peccatis et desideriis nostris malis" (Fol. 132). Lutero permaneció siempre encenegado en estos deseos: su experiencia se los había representado como insuperables, y de ahí sus lamentaciones.

como pecado *"los apetitos contra el espíritu* o *contra la ley divina"* y *a la concupiscencia como culpable*, según lo dejamos dicho (*supra*, p. 26,) y como lo veremos en el capítulo siguiente (sobre todo en B). En suma, que nosotros permanecemos en el pecado: hacia el final de su *Comentario* sobre el capítulo III de la *Epístola a los Romanos*, Lutero dice ya claramente que el pecado jamás se borra en este mundo.

¿Qué viene a ser en ese caso la justificación? El *tenía que* enseñar que el bautismo no nos justificaba *más que en parte*, que no hacía más que *empezar* nuestra justificación, y qué sólo después de la muerte quedaríamos totalmente justificados. "Cuando pedimos que la justicia sea perfecta en nosotros, y que se nos borre el pecado, pedimos con estas palabras que se acabe nuestra vida" (Fol. 136. V. también fol. 134v.). En la tierra, pues, no puede consistir la justificación más que en el hecho de que Dios nos *mire* y nos *repute* como justos, y no en que nos haga justos. Por lo tanto, serán *"obras preparatorias"* las que nosotros hacemos cuando ya estamos justificados, y que se encaminan constantemente hacia la justicia (perfecta) para que de día en día vayamos participando más de ella; estas ya son obras de la fe y de las gracia. Todas las demás obras no son más que *obras de la ley* (fol. 135) Las primeras tienen por objetivo ir destruyendo poco a poco al hombre viejo (Fol. 134v.). "Nuestra justificación, escribe al final del tercer capítulo, no se consigue sino poco a poco; bástanos detestar el pecado, aun cuando no desaparezca totalmente. *Jesucristo*, en efecto, *cargó con todos nuestros pecados, a condición de que nosotros los aborrezcamos, y en ese caso ya no son pecados nuestros, sino suyos, y recíprocamente, su justicia se hace nuestra* (Fol. 140). La justicia que nosotros debemos constantemente buscar y pedir y a la que debemos aspirar, está fuera de nosotros. (1).

Tamaña solución no podía ocurrírsele sino a un hombre cuya alma hubiera padecido las amargas decepciones

---

(1) Fol. 138. Me limito a consignar las ideas fundamentales, sin entrar en pormenores. Sobre este particular, v. *infra*, § IV, B.

de Lutero. Para quien, como él, había experimentado que sus pasiones dominantes eran invencibles, era esta solución el único expediente, pero, al cabo nada más que un expediente.

El *Comentario* del capítulo cuarto, nos proporciona toda la luz apetecible. En él nos expone Lutero sus nuevos principios con sus inmediatas consecuencias. Detendrémosnos más en sus primeras frases, que empiezan por contener una *petición de principio* y numerosas contradiciones.

Los santos, interiormente—dice Lutero—son siempre pecadores, y esta es la razón por la cual Dios los justifica siempre *exteriormente,* al contrario de lo que sucede con los hipócritas. "Cuando digo *interiormente,* entiendo por ello lo que somos en nosotros mismos, en nuestra presencia, a nuestro parecer; y *exteriormente,* quiere decir lo que somos delante de Dios y en su estimación: por donde seremos justos exteriormente cuando no lo seamos por nosotros mismos, por nuestras obras, sino solamente por la imputación de Dios, imputación que no reside en nosotros ni está en nuestro poder". Después de citar algunos textos de la Santa Escritura, mal entendidos por él, concluye Lutero: "Por una consecuencia lógica, nosotros somos interiormente pecadores; porque si no somos justos más que porque Dios nos mira como tales, sin duda que no lo somos ni por nuestra vida, ni por nuestras acciones. Por eso interiormente y de parte nuestra siempre somos impíos... *Y precisamente* porque tienen *siempre* ante los ojos el recuerdo de sus pecados y porque suplican a la misericordia divina que les conceda la justicia, por eso mismo los santos son siempre mirados como justos por Dios... Ignoran que son justos, pero saben muy bien que son pecadores. Pecadores de hecho y justos en la esperanza... Admirable y dulcísima misericordia de Dios, que nos considera al mismo tiempo como pecadores y no pecadores, puesto que el pecado queda y no queda al mismo tiempo en nosotros". Prosigue Lutero haciendo análogas consideraciones en sentido contrario con respecto a los hipócritas (1)

(1) "Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece justificantur semper; hipocritae autem intrinsece sunt justi semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Intrinsece dico, id est,

¡Extraña teoría y doctrina caprichosa, cimentada en una *petición de principio* y en varias contradicciones! Sienta Lutero como base, aunque *jamás* lo ha demostrado, que, quien siendo pecador y como tal se reconoce (en el sentido luterano), se refugia en la misericordia de Dios, es por Dios reputado como justo, por más de que en realidad el pecado permanece en él. Este principio encierra una afirmación que Lutero nunca ha probado, conviene a saber, que *el pecado permanece en nosotros y que la concupiscencia es el mismo pecado original.* Esta afirmación tiene por causa el estado de alma del hombre que por su propia culpa se dejó vencer por sus violentas pasiones y declaró la concupiscencia como *culpable* en sí misma (v. el § 4o, A), lo que le arrastró inexorablemente a considerarla como el pecado original imborrable.

En el espacio de unos cuantos renglones, Lutero se con-

---

quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra aestimatione sumus; extrinsece autem, quomodo apud Deum et in reputatione ejus sumus. Igitur extrinsece sumus justi, quando non ex nobis nec ex operibus, sed ex sola Dei reputatione justi sumus. *Reputatio enim ejus, non in nobis neque in potestate nostra est.* Ergo nec justitia nostra in nobis est et in potestate nostra. Sicut Oseae 13: "Perditio tua Israel, tantum in me auxilium tuum". Et Ps. 120: "Auxilium meum a Domino", q. d. non ex me. Intrinsece autem sumus peccatores per naturam relativorum. Quia si solum Deo reputante sumus justi, ergo non nobis viventibus vel operantibus. Quare intrinsece et ex nobis impii semper. Sicut Ps. 50: "Peccatum meum contra me est semper"; id est, in conspectu meo semper habeo, quod sum peccator. "Tibi enim peccavi" (id est sum peccator), "propterea justificabis in verbo tuo", etc. E contra hipocritae quia intrinsece sunt justi, per vim et necessitatem relationis sunt extrinsece injusti (id est, reputatione Dei), ut Ps. 94: "Et dixi: semper hi errant corde", quia omnia pervertunt verba Scripturae, ut illud: "Peccatum meum contra me est semper". Ipsi vero: Justitia mea contra me est semper (id est in conspectu meo), et: "Beati qui justitiam operantur" etc. Tibi inquiunt, non peccavi, sed justa operor: immo sibi operantur. "Mirabilis Deus in sanctis suis", cui simul sunt justi et injusti. Et mirabilis in hipocritis Deus, cui simul sunt injusti et justi Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et justitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque justi a Deo reputantur. Ergo sibi ipsis et in veritate injusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti justi; revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justi; ignoranter justi, et scienter injusti: peccatores in re, justi autem in spe. Et hoc est, quod dicit hic: "Beati quorum remissae iniquitates et tecta peccata"... Igitur mirabilis et dulcissima misericordia Dei qui nos simul peccatores et non peccatores habet; simul manet peccatum et non manet... Rursum mirabilis et severa ira. Qui simul impios habet injustos et justos. Simul tollitur eorum peccatum et non tollitur" (Fol. 142). V. además las tesis de 1516 (Weim., I, 149).

tradice a sí mismo diciendo: "Teniendo siempre ante sus ojos la memoria de sus pecados e implorando por ellos la justicia divina, etc..., los santos son *por esto mismo siempre* mirados por Dios como justos"; y algunas líneas más adelante: "Ellos *ignoran* que son justos". Pero es el caso que con echar mano del registro de la confesión de su miseria y de la confianza en Dios, el pecador consigue infaliblemente del mismo Dios ser mirado como justo, y esto *no puede menos de saberlo*. Algunos renglones antes, no podía, por lo tanto, Lutero decir (p. 63, n; p. 65) que el pecador *ignora* el momento en que es justificado, so pretexto de que, sin duda, debe esperar "la imputación" de la justicia pero que él no sabe cuándo se realizará, ni siquiera si se realizará.

Vaya otra contradicción de que no se dió cuenta: si en tocando el registro de la confesión de nuestra miseria y de la confianza en Dios, somos infaliblemente mirados como justos por Dios, chocamos con el axioma que Lutero había de antemano combatido: "Al que hace lo que puede, no le niega Dios la gracia (1)". En esta teoría el "hacer" tendrá seguramente otro significado, es decir, el de acusarse a sí mismo, el de tener confianza en Dios, y, mejor dicho, con motivo del *acto de la justificación*, tenemos aquí de cuerpo entero el "mérito de conveniencia" (*meritum de congruo*), desechado por Lutero. Más adelante él mismo hará sin advertirlo la siguiente confesión: "Si Dios oye al pecador confesar sus culpas, *se reconoce obligado* a ser fiel y a cumplirle la promesa de perdonarle los pecados (2)". Luego dice Dios al pecador: "Tienes que ser justo, porque no puedo por menos de justificarte", etc... Podrá parecer que se atenúa esta contradicción cuando nos dice más ade-

---

(1) "Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam". (V. sobre esto, *infra* § 3.o, V.)

(2) *In I Johann.* (1527), Weim., XX, 626, 12 (sobre el cap. I, v. 9): "Tum est mihi Deus in corde, quando prostratus coram eo non invenio in me bonum, justitiam. Si audit Deus peccatorem confitentem peccata sua, *ille,* (*peccator*) *permovit Deum,* ut sit fidelis, ut servet ei promissionem, remissionem peccatorum, et deinde *debes* esse justus (así le hace decir a Dios), quia non possum pati quin te rejustificem; tu me justificas contra... Justus es et vives quia confessus peccata, *ideo* per Dei fidelitatem et justitiam remissa." En el Cod. Pal. 1825, fol. 148, la idea no está expresada con tanta energía; pero la confesión va siempre seguida de la justificación.

lante Lutero que *Dios* es quien excita la fe y la confianza en la voluntad esclava; pero ya veremos (v. *infra*, § IV, C, IV) que esto no es más que una pura añagaza, y añagaza que ni siquiera existió desde los principios.

¡No es de estrañar que Lutero no es haya dado cuenta de la contradicción que envuelve la frase: *"se puede ser justo e injusto al mismo tiempo!* No vale decir que se trata de puntos de vista diferentes, porque, tírese por donde se tire, siempre quedará en pie la idea de que Dios declara justo a uno que no lo es, y mira como justo a quien aun está en pecado, lo cual es una contradicción palmaria, forrada con una inmoralidad (1). Pero esta contradicción era indispensable desde el momento en que Lutero sentó la tesis fatal de que "la concupiscencia no es otra cosa que el pecado original"—y que, por consiguiente, *"el pecado permanece en nosotros mientras dura la concupiscencia*, es decir, hasta la muerte.

Con ello socava Lutero la antigua doctrina católica de una *justificación que nos hace justos. En realidad,* nosotros somos pecadores, y justos únicamente *en esperanza*, según se ha visto obligado a explicarse: no somos en realidad *justificados*, sino *justificandos* (2)". Dado el sistema erróneo que él fabricó, no podía expreserse de otro modo. Contodo, en esa época *no se percató en ninguna manera* de que se colocaba en contradicción absoluta con la doctrina católica (3).

---

(1) *V. supra*, T. I, p. 319. Comprendió esto perfectamente Juan Tobías BECK, teólogo protestante (1804-1878): esta doctrina —dice— es abominable delante de Dios, porque es inmoral declarar moral una cosa que no lo es. *Erklaerung des Briefes an die Roemer*, I, (1884), p. 292. Además del estado de su alma fué Lutero arrastrado a su teoría por las *ideas* de Occam y, en general, de los nominalistas, sobre la "aceptación divina de potencia absoluta" (*acceptatio divina de potentia absoluta*) y la inutilidad de las virtudes infusas sobrenaturales (*habitus supernaturales*). Acerca de esta influencia v. *infra* § IV, D.

(2) Non justificati, sed justificandi.

(3) En su opinión, el que estaba justificado según su teoría y que después del bautismo llevada aún sobre sí el pecado original, pero sin que, con todo, se le imputase, estaba *en la Iglesia* disponiéndose para llegar paulatinamente a su curación; porque la Iglesia era el hospital y sanatorio *para este género de enfermedades*. Al hablar de este modo, se creía él en perfecto acuerdo con la doctrina católica: "Igitur ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. *Ecclesia* stabulum (Samaritani) est

Después de haber expuesto difusamente estas ideas, escribe: "La pasión, el fómite del pecado, la concupicencia, llamada con otro nombre inclinación al mal y dificultad en hacer el bien, he aquí el pecado". Las "obras pecaminosas", esto es, los pecados actuales, son los "frutos" o las obras "de este pecado", es decir de la concupiscencia (1). Por lo que hace a esta, "Dios la perdona por misericordia dejando de imputarla a los que de ella se reconocen culpables, a los que la confiesan, la detestan y piden ser librados de su carga. Es un error el decir que este mal puede ser curado por las obras; la experiencia demuestra, en efecto, que esta inclinación al mal persevera en nosotros, a pesar de todas nuestras buenas obras, y es un favor de su misericordia el que, por más de que persevere, no se les compute como pecado a los que invocan a Dios y *suspiran* por su liberación. Los que así lo hacen, prescinden con facilidad de las obras, porque su mayor solicitud es la de ser justificados. Así, pues, nosotros somos pecadores, aunque justos por la fe, gracias a la *imputación* de Dios, porque creemos en su promesa de libertarnos, con la única condición de que nos esforcemos con perseverancia en impedir que el pecado se enseñoree de nosotros y de refrenarnos hasta que Dios lo perdone", quiere decir, por la muerte. Después de una comparación con el enfermo, el médico y el buen Samaritano, concluye Lutero: "Así, pues, (este justificado) ¿es perfectamente justo? No, sino justo al mismo tiempo que pecador; pecador efectivo y justo por la *imputación de Dios* y la ratificada promesa que le ha hecho de librarlo del pecado, esperando

(1) V. la nota siguiente, y también el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 150, 150v., 152, etc. En el fol. 150v. escribe Lutero: "Peccata actualia, praevaricationes, quas operatur malum fomitis" es decir, el pecado original.

et infirmaria aegrotantium et sanandorum: *Coelum* vero est palatium sanorum et justorum" (*Comentario*, fol. 145). No hay duda que la Iglesia es un hospital, pero no en el sentido de Lutero.

(Puede y debe decirse que los que están en la Iglesia pueden calificarse de "*sanandi*" en el sentido de que poco a poco deben irse curando de las *consecuencias* del pecado original que permanecen después de la justificación, y luego, de sus pecados personales. Pero no estamos autorizados para entender esta palabra en el sentido de "*justificandi*", porque la remisión de los pecados ya se ha completado por la infusión de la gracia interior en el momento mismo de la justificación. Nota del P. WEISS).

que él lo cure completamente. Este hombre está, pues, perfectamente curado *en esperanza* y es pecador *en realidad*, pero poseyendo el principio de la justicia, con el objeto de que, reconociéndose siempre por injusto, continúe siempre buscando la justicia (1).

VII.—CONCLUSION.—OJEADA RETROSPECTIVA.

De todas estas explicaciones de Lutero, resulta que en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* el "reformador" identifica la *concupiscencia con el pecado original*, y esto, en el sentido de que el pecado original persiste en nosotros mientras persiste la concupiscencia. Por lo demás, los documentos hasta la fecha conocidos nos bastaban ya para darnos idea del fondo de esta teoría *v. supra* ps. 29 y 30. Por ahí llegó Lutero hasta a *aplicar al pecado original todo cuanto la Iglesia y los doctores católicos dicen de la concupiscencia. Pero en los comienzos no había caído aún en la cuenta* de cómo por aquel camino acabaría por verse obligado a chocar de frente, ya con la Santa Escritura, ya con la Iglesia y la totalidad de la Tradición, ya, por fin, consigo mismo.

A estas conclusiones nos habían conducido en el párrafo precedente los documentos publicados hasta el día. La fuente

---

(1) "... Peccatum autem ipsa passio, fomes et concupiscentia, sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum... opera peccati (peccata actualia) fructus sunt hujus peccati." Añade luego acerca de la concupiscencia identificada con el pecado original: "Hoc malum, cum sit revera peccatum, quod Deus remittit per suam non imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum (peccatum) agnoscunt et confitentur (entiende por esto la mera declaración y no el declararlo en confesión) et odiunt et ab eo sanari petunt... Et error est, quod hoc malum possit per opera sanari, cum experientia testetur, quod in quantum libet bene operemur, relinquitur concupiscentia ista ad malum, et nemo mundus ab illa, nec infans unius diei. Sed misericordia Dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur iis qui invocant eum, et gemunt pro liberatione sua. Tales enim facile et opera cavent, quia quaerunt justificari omni studio. Sic ergo in nobis sumus peccatores, et tamen reputante Deo justi per fidem. Quia credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus ne peccatum regnet, sed sustineamus jusum, donec auferatur ipsum... Numquid ergo perfecte justus? Non, sed simul peccator et justus; peccator revera, sed justus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens justitiae, ut amplius quaerat semper, semper injustum se sciens (Fol. 143). (Ficker, II, 107-108).

inédita que allí hemos utilizado, ha demostrado asimismo que Lutero *consideraba la concupiscencia como invencible*. Compara este *"fómite del pecado"*, no solamente con el *indomable Cancerbero*, sino también con *Anteo, el invencible* gigante (1). Más categóricamente que en sus otros escritos de aquel mismo tiempo, se obstina aquí en sostener que *nosotros estamos imposibilitados de cumplir la ley*. El *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* también nos demuestra, por lo tanto, que *la crisis doctrinal* de Lutero *se debe fijar en el año* 1515.

No es, pues, una casualidad que el "reformador" no haya *roto el fuego contra los escolásticos* hasta **1515 (2)**, en que, fundándose en su experiencia personal, acabó de formular sus primeras tesis definitivas, que se hallaban ya en parte al final del capítulo III de su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* y más señaladamente en el IV y V. Tampoco fué mera casualidad que sus *primeras falsificaciones*, no comiencen hasta en el capítulo IV. Los ataques contra los escoláticos y las falsificaciones, nos llevan *de*

---

(1) "Hic Cerberus, latrator incompescibilis, et Anthaeus in terra dimissus insuperabilis". (*Comentario*, fol. 167). V. además *supra*, p. 399?

(2) Lutero tuvo *siempre* en poca estimación a los escolásticos por natural antipatía. Pero a los principios no les ponía más peros que su "charlatanería", sus rencillas, sus sutilezas, sus argucias *filosóficas* sobre la misma filosofía o sobre Dios. Véanse, por ej., las *Glosas sobre las Sentencias*, Weim., IX, 29, 31, 34, 43, 46-47, 54, 62, 74 y 90 (1510-1511); los *Dictados sobre el Salterio*, Weim., III, 319, 382; IV, 345 (1513-1515). En el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, la lucha contra los teólogos y los escolásticos reviste otra forma, aunque sin abandonar los anteriores dicterios. La razón de estos nuevos ataques es su experiencia personal que contrapone a los escolásticos, y en pro de la cual combate contra ellos; ventílanse entonces sus nuevas doctrinas (v. *infra*, § IV, C). No hay que extrañarse pues, (como lo hace H. PREUSS, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther*, 1901, p. 20, 21) de que en sus *Dictados sobre el Salterio* cite tan poco Lutero a los escolásticos, y no hay motivo para inferir de ahí que desde entonces estuviera en la convicción de que había incompatibilidad entre la escolástica y la Biblia. No tengo noticia de *ningún* comentario sobre los salmos, de esta época ni de la precedente, en que se haya citado a los escolásticos. En sus comentarios respectivos, PELBART DE TEMESWAR, PEREZ DE VALENCIA, DIONISIO EL CARTUSIANO Y JUAN DE TORQUEMADA, por no citar otros más, jamás han acotado otras autoridades que las de la Santa Escritura y de los Stos. Padres; y, al parecer, esto era una costumbre en aquella época, y no tratará Preuss de asegurar que los citados comentadores fueran enemigos de los escolásticos, dado que ellos mismos eran escolásticos.

mancomún a la mitad de 1515. Su *experiencia* íntima no hay duda que había comenzado antes, aunque no en Erfurt, sino en Wittenberg, donde embrollado en el tumulto de sus ocupaciones y en actividad febril, descuidó el negocio de su alma. También era natural que esta experiencia no diera sus resultados en un dos por tres, sino por sus pasos contados, y esto a la medida que la concupiscencia se iba haciendo más insolente de día en día. En la época en que escribió la segunda mitad de su *Exposición de los Salmos*, no mostraba todavía los bríos que en el principio del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos;* pero, con todo se ve a Lutero dándole vueltas constantamente a la concupiscencia y a sus fieras acometidas (1). No andaba ya muy lejos de formular proposiciones en el *sentido* de las del *Comentario;* sin embargo no se decide a ello todavía, o por lo menos aún no las enuncia

(1) Sobre este particular hay que fijarse especialmente en la exposición del salmo 118, y en particular la de los versículos 121 y 122 (Weim., IV, 364, 15) donde ya dice: "Semper justificandi", pero añade en seguida: "Qui justi sumus". Explica como todos el *progreso* espiritual; pero no tarda en despuntar la extravagancia de sus ideas; "Hinc venit, ut omnis justitia pro praesenti instanti *sit peccatum* ad eam, quae in sequenti instanti addenda est, *quia* vere dicit B. Bernardus: "Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus", quia non es status (parada) in via Dei; *ipsa mora peccatum est*". Se refiere aquí Lutero a un pasaje de la *epístola* 91, n. 3.; pero allí no se encuentran más que las palabras que aquí ponemos entre comillas. Habla S. Bernardo en el mismo sentido en la Ep. 105, n. 1, pero sin emitir allí la idea que le atribuye Lutero, y por lo tanto no es cierto que "Lutero *se asimile* las palabras de S. Bernardo y las convierta en regla de moral religiosa" como lo pretende KOEHLER (*Luther und die Kirchegeschichte*, I, 303). Según se ha visto en su comentario, Lutero incurre aquí en un paralogismo: "Terminus, qui in isto instanti est *ad quem*, ipse in sequenti instanti est terminus *a quo!*" Veamos el principio que sienta (Weim., IV, 364, 21): "Terminus *a quo* est peccatum, a quo semper eundum est", lo cual es cierto, y "Et terminus *ad quem* est justitia, quo semper eundum est", lo cual todavía es cierto en el sentido de *siempre adelante hasta la perfección*. Pero veamos la consecuencia: "Quare recte dixi, *quod semper praecedens justitia est iniquitas* ad sequentem!" ¡Pues esto es falso! y esta consecuencia un puro sofisma de que trataré más adelante (§ IV, al principio de A). Como se ve, Lutero estaba entonces en el período de su evolución y no había dado todavía con aquella otra solución más sencilla que en este párrafo hemos visto. La explicación del versículo 20 del salmo 118 es aquí el pasaje fundamental (Weim., VI, 315, 28); habla Lutero allí del "deseo de las justificaciones" (desiderium justificationum, id est, velle, ut possit ardenter inhiare justificationes, et nolle unquam se putare apprehendisse). Para comprender el sentido del texto arriba citado, véase además en el § IV, B el pasaje tomado del fol. 246 del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*. (Ficker, II, 266, 24).

paladinamente, y nosotros no podemos fundar nuestro juicio más que en los documentos que poseemos.

En este mismo *Comentario* Lutero nos describe de mano maestra (para convencernos de que habla por experiencia) la manera que tienen los herejes de aferrarse a sus ideas: "Engañado por su ignorancia de la verdad, el hereje orgulloso toma por verdadero cuanto *le* parece serlo, y cátalo ya en el garlito, porque creyéndose en posesión de la verdad y seguro de todo lazo y emboscada, sigue descuidado su camino, contradice a cuanto se le representa y hace a todo orejas de mercader. Se encalabrina y se enardece para sacar a flote sus desvaríos, persigue a sus adversarios, los calumnia y procura causarles daño, acabando por caer en la ceguera, y mientras que todos los demás ven por donde andan, él es el único que carece de este beneficio, y mientras que los demás se enderezan y suben, él es el único que se queda encorvado en su propio parecer (1)".

Lo mismo exactamente le ocurrió a Lutero. La verdad divina no fué plato de su gusto desde el momento en que, en vez de la verdadera justicia, se dió a practicar la justicia personal y progresando en ella muy pagado de sí mismo, llegó a conceptuarse por mejor que los demás. Por una consecuencia natural, y a la vez por castigo de Dios, la concupiscencia se fué haciendo en él cada vez más indomable, hasta el punto de que llegó a tenerla por invencible, lo cual fué para él motivo suficiente para abandonar como inútil su *sistema* de practicar las virtudes, que él calificaba de *verdadero,* y alegaba por excusa la necedad de que Dios nos pedía cosas imposibles y que nosotros no podemos observar su ley. Desde entonces no nos quedaba otro recurso más que desconfiar de nosotros mismos y de nuestras obras y "refugiarnos bajo las alas de la gallina" viviendo a nuestras

---

(1) "Omnis haereticus ac superbus primo tenetur ignorantia veritatis; quod ubi contempsit, jam est in laqueo. Deinde suscipit quod *sibi* verum est; jam capitur, quia tutus incedit, quasi verax et liber, positus extra laqueum et captionem. Tandem offendit in omnia, quae occurrunt sibi contraria et avertit auditum. Novissime autem indignatur et zelat pro suis figmentis, persequens, detrahens, nocens sibi adversantibus. Et tunc est in "retributione" sibi debita. Tunc tandem obscurantur eorum oculi, ut omnibus videntibus aliis, ipsi nihil moveantur ad videndum. Et omnibus sese erigentibus perseverant curvi in sensum suum (*Comentario,* fol. 241v.). (Ficker, II, 258).

anchas bajo el manto de la justicia de Cristo que ha cumplido la ley por nosotros, y que no imputa el pecado, esto es, la concupiscencia invencible a los que en él depositan su confianza.

En este "sistema", todo es subjetivo; para Lutero un artículo del dogma no es verdero mientras que a él no le parezca como tal. Inspirándose en su vanidosa práctica de la virtud, única que se le alcanzaba, y que a todos les atribuía, repite sin cesar que todas las obras realizadas antes de la justificación, hasta el mismo acto de amor de Dios, son reprobables por ser *obras de la ley*. Inspirándose en su experiencia *personal*, de la cual suya era la culpa, declara que en todas partes y siempre la concupiscencia es invencible, y la identifica con el pecado original. De *su* disposición interior, que él hace temerariamente extensiva a todos, salió la quimera de justicia exterior de Cristo que nos cubre como con un manto. ¡Mal año para el que ataque estas conclusiones y ose pensar de otra manera que él! Lutero vuelca sobre él su indignación y su cólera; lo calumnia y lo ultraja. Su orgullo desenfrenado había erigido su "sistema" y su orgullo desenfrenado lo defendió, y lo conservó hasta el fin, como al verdadero alcázar de su *propio parecer*.

No había que hablarle de retroceso. ¿No nos había dicho él mismo que es raro encontrar un heresiarca que se haya convertido? El, cuando menos, dice que no tiene noticia ni de un solo caso. Los innovadores son empedernidos; su pecado consiste en *luchar contra la gracia* (1).

---

(1) *In Johann.* (1527), Weim., XX, 795, 6: "Et saepe dixi non facile inveniri, quod auctor haeresis sit conversus. Nullum scio exemplum, quamquam seducti possunt converti, sed inventores communiter manent indurati, quia Paulus (Tit., III, 10) non frustra dicit: "Haereticum post unam et secundam admonitionem devita", "Natura peccati hujus est pugnare contra gratiam? V. También Weim., XIII, 679 (1524). El año anterior ya decía J. Fischer: "Nulla spes est, ut ullis admonitionibus Lutherus aliquando resipiscat. Quamobrem et frustra conabitur, quisquis illum revocare studuerit". *Assertionis Lutheranae confutatio* (Antwerpiae, 1513), fol. 2.

§ IV. LUTERO DESPUES DE SU DESCUBRIMIENTO. —PRIMERAS FALSIFICACIONES.—PRIMERAS POLEMICAS.—LUTERO Y OCCAM.

Vamos a tratar sucintamente de los diferentes puntos que comprende este capítulo; pero tan enlazados están con el anterior, que no es dable pasarlos en silencio. En este se irá dibujando cada vez con mayor claridad el carácter de Lutero, y veremos en él al propio tiempo desarrollarse su doctrina según los principios sentados desde sus primeros pasos por el "reformador".

A)—*Primeras falsificaciones de Lutero.*

En sus *Glosas* sobre las *Sentencias* (1510.1511) el mismo Lutero había escrito anteriormente que, a pesar de que perduraba la concupiscencia, no era ésta en sí misma un *mal moral* y no podía dañar a los que estuvieran en Cristo, es decir, a los que ayudados de la gracia de Cristo combatían a la concupiscencia. El *pecado original*—añadía—*ha sido borrado*, y hablar de otro modo sería hacer injuria al *bautismo* y a la Gracia de Dios. (*supra*, p. 26). En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* después de haber negado todo esto, añade:

"Y puesto que ello es así, o yo no he entendido una jota de esta materia, o los teólogos escolásticos se han explicado mal sobre el pecado y la gracia: *imagínanse* que (por la justificación) se perdonan totalmente el pecado original y los pecados actuales; estos pecados desaparecen *en un abrir y cerrar de ojos*, lo mismo que las tinieblas a la aparición de la luz" (1). Y ¿son los escolásticos los únicos defensores de esta doctrina? ¿No fué también enseñada por S. Agustín de quien se nos dice que Lutero, es el hijo más insigne? Escribe, en efecto, S. Agustín en la misma obra que cita Lutero a cada paso: "Dios regenera al hombre en Cristo; lo cura *inmediatamente de la culpa,* y luego, poco a poco,

---

(1) "Quae cum ita sint, aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scholastici sunt locuti, qui originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quaedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebrae por lucem. Fol. 144. (Ficker, II, 108, 21).

de la enfermedad" (1). ¡Con su precitada afirmación, niega Lutero cuanto antes había afirmado en sus *Glosas sobre las Sentencias!* Entonces no era para él la concupiscencia más que el elemento material del pecado original, y no su misma esencia. Hasta entonces no se había reconocido como derrotado por ella, pero más tarde ya será otra cosa, y llegó el momento en que no se contentó con ver en ella el elemento material del pecado original, sino que se empeñó en ver el pecado mismo (2) que permanecía en el alma tanto como la concupiscencia, es decir, hasta la muerte. Lutero formula estas tesis sin mirar adelante ni prever las consecuencias. Estaba mordiendo el polvo y no sabía hacer otra cosa más que *lamentar* su impotencia, que era culpa suya exclusivamente, y emitir teorías con las cuales no conseguía mas que patentizar el triste estado de su alma. Una de estas teorías es esta monstruosa doctrina: el pecado original no se perdona por el bautismo.

Lutero *desfigura* la enseñanza de los teólogos escolásticos al empeñarse en que se han explicado mal acerca del pecado y de la gracia, porque se habían imaginado que el

---

(1) *Contra Julian.* II, c. 4. n. 8. "In quo (Christo) Deus regenerat hominem generatum *sanatque* vitiatum *a reatu statim, ab infirmitate paulatim*". Este pasaje está admirablemente explicado en el VI, c. 5, n. 12: "Fit plena remissio peccatorum, quamvis ipsa (concupiscentia) remaneat, contra quam regenerati spiritus concupiscat". Ep. 194, n. 44: "In baptismo... *continuo* reatus ejus (concupiscentia) *aboletur*". Si el bautismo borra completamente el pecado, lo hace evidentemente en un abrir y cerrar de ojos (in ictu occuli) por precisión. Oigamos ahora a S. Agustín: "Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo, salutari lavacro regenerationis renovabimini; *eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro*". Sermo 213, In tradit. symboli, n. 8.—Item más, Sermo 57, c. 8., n. 8: "Nullum omnino ibi (in baptismo) remanebit peccatum". Sermo 131, c. 6. n. 6: "Deleta sunt *cuncta* peccata in sacramento baptismatis, cuncta prorsus.

En el bautismo es totalmente borrado el pecado original, y a esto se llama: *Omnem reatum solvere* y es lo que dice el mismo Doctor en el *Enchiridion,* c. 64, escrito en 421 y posterior a las obras contra Juliano: "Baptismatis munus contra originale peccatum donatum est, ut *quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur*... Unde incipit hominis renovatio, *in qua solvitur omnis reatus*". Esta doctrina que con la Iglesia proclama S. Agustín acerca de la remisión instantánea, Lutero no la admite más que en el sentido de que se perdona, pero no de que se *borra* la culpa. Weim., XX, 627 (1527).

(2) En las *Disputas* de que luego hablaremos (en este mismo apartado n. *Fisch reden,,* etc.) se ve que para Lutero el pecado original es un *"habitus ingenitus"* (p. 46), un *"habitus innatus"* (p. 48).

pecado original se perdonaba totalmente. Parece que quiere dar a entender con esto que jamás había sabido que casi todos los escolásticos hacen consistir la esencia del pecado original en la privación de la justicia original, siendo para ellos la concupiscencia nada más que su material elemento, por manera que puede perfectamente ser remitido el pecado, y permanecer, sin embargo, su elemento material, el "fómite del pecado", lo cual únicamente sería imposible si, como quiere Lutero, la concupiscencia fuera *culpable en sí misma* (1). ¡Esta es la primera vez que la tendencia de Lutero a valerse de falsificaciones se manifiesta *con toda claridad!* Y digo "con toda claridad", porque desde mucho tiempo atrás tenía Lutero a su cargo una porción de *consecuencias forzadas* (2).

---

(1) Sobre este punto véase más adelante, especialmente en C. Dice Sto. Tomás (*In ep. ad Rom.* c. VII, v. 7): Peccatum originale veniente gratia *transit reatu,* et *permanet* actu *quantum* ad fomitem peccati vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem". Por la palabra "permanet", etc. indica el elemento material del pecado original. En el discurso de esta obra se verá la profunda diferencia que media entre Lutero y los escasos escolásticos que hacen consistir el pecado original en la concupiscencia.

(2) En el párrafo precedente, D, VII dejo citado un pasaje de los *Dictados sobre el Salterio* (Weim., IV, 364) en que Lutero dice que toda justicia del instante presente es un pecado comparada con la justicia que debemos recibir en el instante siguiente, y lo prueba así: "Terminus *a quo* est peccatum: terminus *ad quem* est justitia: *ergo praecedens justitia est iniquitas ad sequentem!*" De suerte que *el terminus a quo* de que hay obligación de alejarse, es el pecado, y el *términus ad quem* al que hay obligación de aproximarse, es la justicia; es así que hay obligación de ascender desde una justicia a otra justicia (*qui justus est justificetur adhuc*): luego en esta ascensión toda justicia precedente es un *término a quo* con respecto a la justicia que sigue, y por lo tanto, ¡un pecado! Esto no es más que un sofisma pedestre, que, desde luego, no han comprendido los discípulos de Lutero, y antes bien lo han puesto sobre las nubes, como vemos en Koehler que *califica este pasaje de profundo.* No han caído en la cuenta de que en un caso Lutero toma el *terminus a quo* en el sentido de pecado y en otro en el de justicia, en que el *terminus a quo* es una justicia menos perfecta que la del *terminus ad quem.* Lutero se contradice cuando asegura que la justicia siguiente se debe sumar (addenda) a la *justicia* precedente: si, pues, fuera cierto que toda justicia antecedente fuera pecado, ¡qué mónstruo de pecados no llegaría a sumar esta serie de metamorfosis, y sobre todo en los varones *más perfectos!* Y como en el postrer momento de nuestra vida coincidiría que la próxima justicia que habíamos de adquirir sería la del *cielo,* la que le había de preceder, es decir, la última de la vida mortal tendría que ser un pecado y sin duda el más enorme de todos nuestros pecados (T. II, p. 72 n. 11 lin. 8, ¿deberá leerse *adipiscenda* en lugar de *addenda?*)

Hay más todavía, y añade poco más adelante: "Los santos Padres Agustín y Ambrosio hablaron de muy diferente modo, en consonancia con la Escritura; aquellos (los escolásticos), por el contrario, han seguido las ideas de Aristóteles en sus Eticos, donde identifica los pecados y la justicia con las obras. Me limito a hacer observar aquí que Lutero no entendió a Aristóteles (1), el cual no habla de la justicia sino en relación con nuestros semejantes. Por lo que hace al picotazo que da a los escolásticos, los cuales se refieren a la justicia infusa, ya lo estudiaré más adelante y al por menor *infra*, C. Contraponiendo inmediatamente a S. Agustín con los escolásticos, continúa Lutero: '*El pecado* se perdona en el bautismo, *no en el sentido que deje de existir, sino en el sentido de que ya no es imputado* (2).

Vamos a ver qué es lo que enseña S. Agustín. Se propone el Santo esta objeción: "Si se me pregunta cómo es que la concupiscencia de la carne permanece en el hombre regenerado a pesar de *habérsele perdonado todos sus pecados*, responderé que la *concupiscencia* de la carne queda per-

---

(1) Sto. Tomás (2 *Setent.*, dist. 28, a. 1.o ad 4.m) rebate por anticipado a Lutero, fundándose en Aristóteles: Aliquis potest dici justus dupliciter, vel justitia *civili*, vel justitia *infusa*. Justitia autem civili potest aliquis justus effici, sine aliqua gratia naturalibus superaddita, non autem *justitia infusa*. *Neutra* tamen justitia consistit in hoc, *quod est justa operari*, non enim quicunque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut in 27 Ethic. dicitur." Este pasaje se refiere a la *Etica* a Nicómaco (ed. BEKKER) p. 1105, 6: δίκαιρς δὲ... ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα (πράγματα τὰ δίκαια) πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων, ὡς οἱ δίκαιοι... πράττουσιν. En este pasaje no habla Aristóteles más que de la justicia con respecto a nuestros semejantes lo mismo que en la página 1105v., 9: εὐ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται. Algunas veces, v. gr., en su *Comentario sobre los Salmos*, entendió Lutero más a derechas a Aristóteles. En la pág. 3 del tomo IV de la edición de Weimar, cita, en efecto, el último pasaje que acabamos de transcribir, y más tarde volverá de nuevo a citarlo, pero en la p. 19 lo explica así: "Unde nec Aristóteles sic intelligendus est, *quod quis justa operari possit nondum justus*", (1513-1514). Lo mismo en Weim., I, 119 (1.o de enero de 1517).

(2) "Sed b. Augustinus praeclarissime dixit peccatum in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur". Et b. Ambrosius ait; "Semper pecco, ideo semper communico". (Fol. 144). (Ficker, II, 108, 109).

donada en el bautismo, no en el sentido de que deje de existir, sino en el de que *no es imputada como pecado* (1).

Algunos renglones más abajo se explica con mayor claridad aún "Como que todos los que son regenerados en Cristo reciben la remisión de todos sus pecados, es de necesidad que al mismo tiempo reciban la remisión de la culpa de la *consupiscencia,* de suerte que, aunque esta permanezca, no se les impute a pecado (2)". De modo que S. Agustín dice precisamente lo contrario de lo que Lutero le hace decir. El "reformador" substituye la "concupiscencia" por el "pecado", lo cual le obliga suprimir las dos palabras finales del texto anterior: "a pecado". Estas dos proposiciones difieren esencialmente; dice S. Agustín: Por más de que subsiste la *concupiscencia,* por virtud del bautismo deja de *imputarse* como pecado, es decir, *ella no es ya un pecado, puesto que en el recien bautizado no hay pecado alguno,* "y, en efecto, añade enseguida, es una misma cosa "no tener pecado" que "no ser culpable de pecado" (3). Lutero, por el contrario, le hace decir: *Por más de que el pecado permanece, éste no es imputado,* es decir:, expresado en sus textuales palabras: *"no porque el pecado no subsista, sino porque no se cuenta como pecado".* ¿No es ésto una falsificación?

Y falsificación, por cierto, voluntaria. Lutero conocía el *verdadero texto* que leía en las *Sentencias* de Pedro Lombardo (4), *donde lo había comentado en otro tiempo* (v. *supra,* p. 26, n.), y como él admitía *entonces* que el pecado original se borraba *totalmente* por el bautismo, nada le estorbaba el texto de S. Agustín, pero *desde que* su expe-

---

(1) *De nupt. et concupisc.,* I, c. 25, n. 28: "Si autem quaeratur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum... ad haec respondetur, dimitti *concupiscentiam* carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur." Véase SOTO, *De natura et gratia,* I, c. 11, p. 48: "Hunc locum praevaricatus est Lutherus".

(2) Ibid., n. 9. En sus escritos contra Juliano nos explica él mismo en qué sentido entiende esta frase. Más adelante trasladaré el pasaje, al tratar de la segunda falsificación de Lutero (v. *infra,* en este mismo apartado).

(3) *Ibid.,* n. 29: "Illius (concupiscentiae) quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim *non habere peccatum, reum non esse peccati".*

(4) II Sentent., dist. 32: "Dimittitur *concupiscentia* carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in *peccatum.*

riencia personal le forzó a sostener que el pecado original no se borraba del todo, empezó a falsificar los textos en favor de su tesis, y *en lo susesivo siempre aparece en sus escritos el presente pasaje con esta falsificación; nunca* lo citará fielmente, lo mismo que hizo con el "He vivido mal" de S. Bernardo, que siempre lo cita contrahecho desde la primera vez que dió en la flor de falsearlo (1). La falsificación del texto de S. Agustín se encuentra en numerosos pasajes de la edición de Weimar (2), en la de Erlangen y en las *Pláticas de sobremesa* (3). Que Melanchthon (4) desmedrado teólogo, autor de la *Confesión de Augsburgo* cite el texto de conformidad con Lutero, se comprende sin dificultad, y aun contribuye a agravar la bellaquería de la falsificación. Después de transcribir la falsa cita de S. Agustín, añade: "Este pensamiento les cayó tan en gracia a los subsiguiente siglos, que hasta se le dió entrada en los Decretos" (5). *¡Nueva mentira,* y nueva impostura! Claro es que Melanchthon no se tomó el cuidado de citar el Texto del *Decreto, por la razón atendible de que allí no se encuentra la palabra de S. Agustín.* No hay allí más que un texto (6),

---

(1) Weim., II, 414 (1519), 731 (1519; IV, 691 (1514-1520); VII, 110 (1520): 344 (1521); VIII, 93 (1521). Aquí replica a Latomo con mucha frescura, que no es él el primero, después de los apóstoles en sostener que el pecado original subsiste después del bautismo, y cita como prueba el texto falseado de S. Agustín, y añade: "¡Ya lo ves!" "Nec ego solus aut primus ex hominibus post apostolos haec dico. Augustini verba sunt: "Remittitur in baptismo universum *peccatum*, non ut non sit, sed ut non imputetur". Audis? Est peccatum etiam post remissionem, sed non imputatur".

(2) Erl., 15, 54 (trad. alem. de Weim, IV, 691); 16, 141; 63, 131 (1522).

(3) *Tischreden,* ed FOERSTEMANN (1844-1848), II, 42; IV, 391, etc., por ej., en las "*Disputationen Dr. Martin Luthers* (ed. P. DREWS, 1896) p. 47. Drews cita bien allí la fuente, pero sin precisar el sitio del pasaje ni dar luz a sus lectores.

(4) Una vez leídos sus *Loci communes*, ed. KOLDE, no se sabe a quién compadecer más, si a Melanchthon o a su novísimo editor: tanto el uno como el otro ignoran completamente la doctrina católica.

(5) Después de Weim., II, 731 (1519) II Sent. dist. 32. "Dimittitur *concupiscentia* carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum".

(6) *Secunda Apologia* (*Corpus Reformatorum* XXVI, 426): "Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: "*Peccatum* in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur". Hic palam fatetur *esse* hoc est, *manere peccatum,* tametsi non imputetur. Et haec sententia adeo placuit posterioribus, ut recitata sit et in Decretis".

tomado de otra obra de este Doctor, donde dice que el bautismo de Cristo tiene por efecto eliminar la *carne* del pecado, aunque no en el sentido de que la concupiscencia, connatural a la carne, sea súbitamente suprimida y que desaperezca del todo, sino en el sentido de que no cause daño en el que ha sido regenerado, etc.; es decir, todo lo contrario de lo que quiere Melanchthon. Ni en todo el *Decreto*, ni en ninguna de las obras de S. Agustín se habla jamás de *un pecado que perdura* después de haber sido totalmente perdonado.

Aquí aparecen perfectamente caracterizados los dos padres de la "Reforma evangélica". Y ¿qué dicen al caso los teólogos protestantes?

El licenciado en teología protestante Carlos Stange supone que, bajo la forma incompleta o falsa en que Lutero ha citado ciertas palabras, de S. Agustín, se remontan éstas probablemente a Gregorio de Rímini. Considera él como cosa "verosímil" que Lutero "no conoció sino por los escritos de Gregorio de Rímini" (1) la falsa cita de S. Agustín que acabamos de discutir. Pues entonces ¿en qué facultad de teología protestante ha hecho Stange sus estudios? Sería de provecho el saberlo, porque de la lectura de su artículo resulta evidente que sus profesores no le han dado la más ligera idea del método científico. ¡Aquí tenemos a todo un licenciado escribiendo un artículo acerca de "Las relaciones de Lutero con la teología de su Orden" y que cita teólogos agustinos *sin haber en su vida, no diré que leído, mas, aun sin haber visto* una sola de sus obras! Con esto nos hallamos ya fuera de los límites de la verosimilitud, y si no ¡que se me cite cualquiera otra demarcación en que se permitan libertades tan monstruosas!

¿Conque tenemos que "probablemente" Lutero conoció ese texto en las obras de Gregorio de Rímini? Antes de aventurarse a estampar esta frase, cualquier escritor que tuviera un adarme de método científico, por más erudito que fuese, hubiera empezado por consultar el *Comentario* de Gregorio de Rímini sobre las *Sentencias* de Pedro Lom-

---

(1) *De Consecrat.*, dist. IV, c. 2, tomado de S. Augustin, *De Peccat. merit. et remiss. et de baptismo parvulorum*, lib. I, c. 39, n. 70.

bardo. (Por las controversias que mantuvo Lutero en 1519, podía, en efecto, haber comprendido Stange, que ésta era la única obra de Gregorio que el "reformador" conocía). ¿Cuál sería entonces el resultado? Que en lugar de aquella frase, Stange hubiera estampado esta otra: "Inspirándose totalmente en Gregorio de Rímini en lo relativo a la voluntad libre y a la gracia, no tomó de él Lutero esta falsa cita de S. Agustín; y, en efecto, en repetidas ocasiones cita Gregorio con *toda fidelidad* el texto de S. Agustín, exactamente lo mismo que se lee en las obras del santo Doctor (1)". Si Stange conociera algo mejor a Lutero, hubiera visto en sus glosas sobre las Sentencias que el texto genuino de S. Agustín era conocido por el "reformador", y que, por lo tanto, la forma en que posteriormente lo ha citado es una *adulteración.* Pero Stange *no tiene noticia de semejantes glosas, y Seeberg está en el mismo caso,* puesto que en su exposición de "la doctrina de Lutero *antes de la Reforma, nunca* las menciona para nada, entre tanto que echa mano de las *Lecciones sobre el libro de los Jueces,* que, según mis noticias, *no son obra de Lutero* (2). ¿Tiene esto traza de método científico? Deseable sería, cuando menos que estos Señores estuviesen *más familiarizados con Lutero*: es lo menos que se podría exigir de ellos.

---

(1) Este pasaje está citado dos veces en la Lectura *in II. Sentent.,* dist. 30-33, qu. 1.a; la primera vez en el artículo 2.o: "Beatus Augustinus lib. primo de nupt. et concupisc. ad Valerium dicit, quod dimittitur *concupiscentia* in baptismo,, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur" (fol. 101, ed. Venetis, 1503); la segunda vez en el artículo 4.o, al tratar de si el pecado original se borra en el bautismo (fol. 102): "Item lib. I de nupt.... 'Dimittitur, inquit, in baptismo *concupiscentia....*" Est igitur et in baptismo originalis concupiscentia, seu fomes, *sed ipsa non est in eo peccatum".* Por lo tanto, Gregorio de Rímini ha explicado perfectamente este pasaje. Todo lo que es *pecado* se borra por el bautismo, dice en la continuación de su tratado, fundándose en algunos textos de S. Agustín y de S. Pablo.

(2) Véase I (1.a ed.) p. 46 y sig. Me refería allí al *Lehrbuch der Dogmengeschichte de* SEEBERG, II 1898, p. 120 y sig. En su libro *Die Theologie Des Johannes Duns Scotus* (1900) cita incidentalmente las Glosas (p. 679, nota) con insignificantes observaciones, que no sirven más que para poner de manifiesto su perplejidad. En la misma nota encomia el artículo de Stange en estos términos: "No hace mucho que Stange ha suscitado una serie de disquisiciones interesantes acerca de la doctrina que Lutero ha tomado de Gregorio". Pero nada nos dice sobre que Stange desconoce totalmente a Gregorio de Rímini, ni de que está equivocado en lo de la influencia de este escritor en Lutero.

Detengámonos un momento más en compañía "del mayor de los hijos de S. Agustín". Después de haber puesto las peras a cuarto a los que luego de haberse confesado se creen libres de toda culpa, siendo así que el pecado, es decir, el original, ha permanecido en ellos; después de haber dicho que el espíritu y la carne no son dos seres, sino que constituyen uno solo, dado que el hombre mismo es a la vez carne y espíritu, termina Lutero: "El hombre será espíritu mientras que se complazca en la ley divina; si se complace en la concupiscencia, será la enfermedad del espíritu (v. también Weim., II, 585-586 (1519) y la herida del pecado que *empieza* a curarse (Fol. 190v.) Para hacer buenas estas afirmaciones cita un pasaje de S. Agustín que principia hablando de los *vicios* que en nosotros hay que aun no hemos logrado exterminar y que todavía no están curados. En este pasaje no habla S. Agustín de *pecados*, sino de pasiones, de *concupiscencias* y de otras debilidades que en nosotros quedan aun después del bautismo (1), y luego se hace esta pregunta: "¿Por qué no han sido estos vicios exterminados por el bautismo?" Responde a Juliano: "¿No acabarás de confesar que el pecado que consigo llevan estos vicios queda destruído, pero que permanece la enfermedad? No queda el pecado, por el cual ellos mismos serían culpables, pero sí aquella pasión que nos hizo reos en las obras malas a que nos empujaron. Y cuando hablo de la enfermedad que en nosotros dejan, no hay que figurársela como una plaga de animalejos vivos que adolecen sino como una enfermedad de nosotros mismos". ¿Qué infiere de aquí Lutero? "Esta alta autoridad—dice—nos muestra claramente que la concupiscencia es en sí misma nuestra flaqueza para obrar el bien. *Culpable en sí misma*, no nos hace, apesar de ello, culpables, si nosotros no le prestamos nuestro consentimiento y nuestra cooperación. De donde viene, y *es cosa que pasma*, el que nosotros sea-

(1) La prueba de que S. Agustín no entiende aquí por *vicios* lo mismo que por *pecados*, está en la misma obra, dos capítulos antes del texto citado por Lutero (v. la nota siguiente). (*Contra Jul.*, II, c. 3, n. 7): "Jamne perspicis... in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? *Non enim talia sunt vitia, quae jam peccata dicenda sint*, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat et concipiat pariatque peccatum".

mos al mismo tiempo *culpables y no culpables*, puesto que, si en efecto, *nosotros mismos somos esta enfermedad, resulta que somos tan culpables como ella* mientras no desaparezca y sea curada. Esto no obstante, si no obramos conforme a ella, no seremos culpables, pues que Dios, en su misericordia no nos imputa el pecado de la enfermedad, sino el de la voluntad que consiente en ella" (1).

El pretendido discípulo de S. Agustín, está aquí descomunal. No ha entendido o no ha querido entender ni pizca de las palabras de su maestro. Le hace decir que la *concupiscencia es culpable en sí misma; que el pecado que constituía su culpabilidad, permanece* en nosotros, pero que Dios no lo imputa. Nunca ningún otro autor fué peor comprendido por su "mejor" alumno, puesto que en este pasaje S. Agustín lo que hace es precisamente negar tal culpabilidad, y, según él, los vicios no constituyen pecado "en el sentido de que sean culpables en sí mismos" ("non reatus quo ipsa rea fuerant"). Razón tiene en descartar esta suposición, puesto que la concupiscencia no es más que una enfermedad que en nosotros quedó como huella del pecado; no es más que un ente de razón. Sabíalo Lutero, y de ahí la interpretación que da a S. Agustín; hace de la concupiscencia un ente real que confunde con nuestro ser: "Nosotros mismos somos esta enfermedad". Pero esto no es así; S. Agustín habla de la enfermedad que *está en nosotros*, de nuestra enfermedad, que en otro tiempo nos ha hecho culpables.

Tomando pretexto del pasaje de S. Agustín: "La concupiscencia de la carne es perdonada en el bautismo" (*supra*, p. 76, n. 1), Juliano, prosélito de Pelagio, decía que según aquel Doctor, era la misma concupiscencia la que en el bautismo era purificada de su carácter de culpa, y que, por lo tanto, según el mismo Doctor, era la concupiscencia la que había sido culpable. Este es precisamente el sentido que Lutero atribuye a las palabras de S. Agustín que acabo de citar, aunque la intención era diferente en los dos herejes: Juliano quería refutar a S. Agustín y Lutero quería doblegarlo en su favor. Veamos, pues, lo que res-

(1) *Neue kirchliche Zeitsch.* herausgeg. von G. Holzhausen, año XI (1900), p. 585.

ponde Agustín al pelagiano. Endereza a este garrafal intérprete las siguientes pullas, de las que puede tomar Lutero la parte que le corresponde: "Vamos a cuentas con esa tu penetración agudísima por la cual diste con la fórmula de refutar lo que yo he dicho: "La concupiscencia de la carne es perdonada..." (A Lutero: "¿con qué derecho quieres escudarte conmigo para defender tu error?"). S. Agustín replica individualmente a Juliano (y, por lo tanto, también a Lutero): "Tú interpretas estas palabras: "su culpa (la de la concupiscencia) es perdonada", como si por la palabra "su" yo hubiera indicado una culpa *por la cual fuera culpable la misma concupiscencia*, y perdonado el pecado, se absolviera también de la concupiscencia... Si oyes que alguno fue absuelto de la culpabilidad de homicidio, tu estupenda inteligencia te hará entonces creer que el absuelto del crimen no ha sido el hombre, sino el homicidio mismo... Pero nosotros decimos que la concupiscencia es mala, y que sin embargo, permanece en el bautizado, por más de que su culpa (*y no la que la hacía culpable, puesto que ella no es una persona, sino en cuanto que hacía originariamente culpable al hombre*) está ya perdonada y *absuelta*... (1).

Lo mismo que el obispo pelagiano, el padre de la "Reforma evangélica" se ha equivocado al interpretar en este punto a S. Agustín, con la diferencia, no obstante, de que Juliano es más honrado y más perspicaz que Lutero. Juliano no había falsificado las palabras de su adversario,

(1) "Et b. Augustinus lib. 2 contra Julianum (c. 5, n. 12): "Catholice intelligimus vitia nostra, quae lege peccati resistunt. Non haec vitia a nobis separata alicubi alibi erunt, sed in nobis sanata nusquam erunt. Verumtamen quare non in baptismate perierunt? An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit? Non reatus quo ipsa rea fuerant (Lutero: *fuerunt*), sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant Nec ita eorum mansit infirmitas, quasi aliqua sint animalia, quae infirmantur, sed nostra infirmitas ipsa sunt". Ex ista pulchra authoritate patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, *quae in se quidem rea est, sed* tamen reos *nos* non facit, nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur, quod rei sumus et non rei. *Quia infirmitas illa nos ipsi sumus, ergo ipsa rea et nos rei sumus,* donec cesset et sanetur; sed *non* sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis". (*Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, c. VII, f. 190v.). (Ficker, II, 179).

sino que sencillamente las entendió o quiso entenderlas mal. Tampoco pone en litigio que, según S. Agustín, la culpa o pecado *se borra* por el bautismo; y, por otra parte, ignoraba todavía la explicación más precisa que luego dió S. Agustín sobre el particular. Por el contrario, "el más grande de los hijos de Agustín", lo falsea, y le hace decir que el pecado permanece, por más de que no sea imputado; y téngase además en cuenta que las explicaciones del mismo S. Agustín lo ponían en condiciones de poder hacerse cargo del verdadero sentido del pasaje (1). Juliano, lo mismo que Lutero, no hay duda que sostenía que, según S. Agustín, la concupiscencia era culpable, y da a las palabras del santo Doctor un sentido que S. Agustín rechaza; pero el obispo pelagiano no llegó hasta el colmo de atribuirle el absurdo de que el hombre mismo es la enfermedad, contrasentido ante el cual no retrocedió Lutero (2).

Es evidente que el "reformador" entendió mal a S. Agustín, llegando por ese camino a una inevitable confusión y a fatales alucinaciones. Dice S. Agustín hablando de

(1) Por lo demás, si se hubiera tomado la molestia de leer en el 2.o libro la página anterior a la que él cita, se hubiera dado cuenta exacta del sentido de las palabras de S. Agustín. Dice allí el Santo (*Contra Jul.*, II, c. 4, n. 8): "Reatus ejusdem mali (concupiscentiae), *non quo reum malum est,* sed quo reum facit in quo est... nisi regeneratione non solvitur"... Con una antítesis de S. Agustín bastaría para aclarar su pensamiento, cuando dice en la misma obra (*Contra Jul.*, VI, c. 18, n. 55): "Percipitur autem in baptismate christiano perfecta novitas et perfecta sanitas ab eis malis nostris, *quibus eramus rei,* non ab eis, cum quibus confligendum est, *ne simus rei*". Nada menciona de una "concupiscencia culpable en sí misma" (*concupiscentia rea*). De la misma forma, la concupiscencia después del bautismo era, a su modo de ver, una enfermedad (infirmitas) en el sentido de *flaqueza,* más que en el de dolencia. Habla de una debilidad (*languor*), y aún de mala salud (*valetudo mala*). *Contra Jul.*, 1. c. Y baste con esto.

(2) Este falso concepto, que, por otra parte reconocía por causa el estado de alma de Lutero, nos prueba que, según él, el pecado se encontraba ya en la mera concupiscencia, "*concupiscere* adversus spiritum at contra legem Dei", en los "motus primo-primi" que llaman los teólogos, sin que hubiera sido necesario el *consentimiento de la voluntad.* V. *resolutiones Lips.*, Weim II, 412-413 (1519) y *supra,* § II, M., I, T. II, pág. 21). ¡Cuán de otro modo enseña S. Agustín (*Contra Jul.*, III, n. 62): "Tunc perficitur carnis concupiscentia, cum *consentit* ei spíritus ad opera mala, ut non concupiscat adversus illam *sed cum illa!*" O, como dice Sto. Tomás: "Concupiscentia... non nominat *necessitatem consentiendi* motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem *sentiendi*". (*De malo,* qu. 4, a. 2, ad 10): Lutero sacrificó toda su inteligencia a la experiencias desdichada que en sí mismo había verificado.

la concupiscencia, que ésta se debe curar poco a poco; mas, según Lutero, esta idea se debe aplicar al pecado original indentificado con la concupiscencia. S. Agustín enseña que el pecado o los pecados se borran por el bautismo, mas Lutero va y toma sin más explicaciones la palabra remitir (*remittere*) en sentido diferente del de borrar (*abolere, tollere*) que es el que le da *siempre* S. Agustín, y le atribuye el de *no imputar*, permaneciendo *la culpa*, sin embargo. Otra que tal hace con estas expresiones que constantemente se repiten por la pluma de S. Agustín: "La concupiscencia ha desaparecido en cuanto al pecado"; "la deuda es perdonada" (*reatu praeteriit; reatus solvitur*)".

Estas últimas expresiones nos encaminan hacia la tercera falsificación de Lutero, que se empeña en ver en las palabras de S. Agustín la contradicción de que el *pecado* se borra en cuanto a la culpa, pero *queda en cuanto a su esencia*. En 1520 abordó la defensa de esta proposición condenada por la bula de León X (15 de Enero de 1520): "Negar la persistencia del pecado en el alma del niño después de su bautismo, es igual que pisotear a Cristo y a S. Pablo", dice Lutero: "Estos infelices (el papa y los demás) saben perfectamente que este artículo, si quieren comprenderlo como se debe, no es mío, sino de S. Agustín y de S. Pablo que nos enseñan que *el bautismo destierra complemente el pecado en cuanto a su culpa, pero no en cuanto a su esencia*. El pecado persiste en nosotros, como todos lo advertimos al llegar al uso de la razón; pero en consideración al bautismo, Dios no quiere imputárnoslo, con tal de que nosotros le declaremos la guerra (Weim., VI, 622 (1520). En el mismo año, y sobre el mismo punto, Lutero se remite una vez más a S. Agustín (1). Lo había he-

---

(1) (Weim., VII, 109, 1520): Agustín ha dicho: "Peccatum remitti quoad reatum, sed non quoad actum, seu, ut ipsius verbis utar, *Peccatum istud reatu transit, actu manet*. Sicut enim, ut idem ait, aliquod peccatum transit actu et manet reatus, sicut est omne actuale, ita econtra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu". Veamos ahora lo que dice S. Agustín: "Manent peccata reatu, quae praeterierunt actu; sic contrario fieri potest, ut *concupiscentia* maneat actu, et praetereat reatu". (*Contra Jul.*, VI, c. 19, n. 60). Lutero traduce (Weim., VII, 342, 15): "En el bautismo el pecado original desaparece en cuanto a la culpa; *pero permanece en cuanto a su operación;* porque, a pesar de que es perdonado, queda vivo todavía, se alborota y se rebulle y no cesa de asaltarnos hasta el fin de nuestra vida corporal: sólo entonces llega a ser borrado".

cho a menudo el año anterior (v. *infra*, bajo esta misma letra) y en adelante persistirá siempre en atribuírle esta opinión (1) Se halla en sus obras esta falsificación a contar desde 1515; en su *Glosa sobre la Epístola a los Romanos*, nos da una vez el verdadero sentido de las palabras de este Doctor, pero sin citar nunca el texto con exactitud, y algunas líneas más adelante lo modifica según su teoría (2).

Pues entonces ¿a qué carta hemos de quedarnos? Antes de citar las palabras auténticas de S. Agustín, hago notar, desde luego, que Lutero le atribuye al Santo Doctor esta sentencia descabellada: *el pecado desaparece en cuanto a su culpabilidad, y permanece integro en cuanto a su esencia*, o *en cuanto a su acto*. ¿Qué quiere decir este galimatías? El "reformador" achaca a los papistas que no saben qué cosa es el pecado, la pena y el bautismo (3). ¡El sí que no sabía una palota de esos artículos! Ignoraba que el pecado consiste precisamente en la culpa, y que lo mismo es decir "el pecado ha desaparecido" que "la culpa ha desaparecido". Es una contradicción pretender que el pecado haya *desaparecido* en cuanto a la culpa, y que *persiste en cuanto a su esencia*, o, como él dice en otra parte, *en cuanto a su acto* (operación). Pero ¿qué vendrá a ser la esencia del pecado cuando la culpa haya desaparecido (4)?; ¿qué podrá

(1) *In Psalm.*, 51 (*Opp. exeg. lat.*, XIX, 42: 1532): "Nam peccatum; sicut Augustinus loquitur, actu manet, reatu autem transit".

(2) Glosa sobre el cap. VII de la Epístola a los Romanos (Fol. 30v.) Fundándose en el texto *Contra Jul.*, II, c. 3, n. 5, empieza por citar lo de que en el sacramento del bautismo "quo renascuntur fideles (Lutero dice "infideles"), el *reatus legis peccati* es perdonado, pero queda en nosotros la *lex peccati*, porque—dice el "reformador"—S. Agustín añade en seguida: "*Concupiscentia* remittitur in reatu, et manet in actu, (i. e. operatione) palabras que, efectivamente, se hallan en el texto citado. Pero en la misma página, sobre el versículo 20 del cap. VII ("Quod habitat in me peccatum") nos da la siguiente glosa: "*Peccatum* appellat, *quia* secundum b. Augustinum, licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu, et rursum inclinat ad peccatum". Por donde este pasaje que pocos renglones antes había sido fielmente citado, recibe aquí otro sentido por colocarse la *concupiscencia* en lugar de el *pecado*.

(3) Weim., VI, 623 (1520). Como es sabido, hállanse en Melanchthon acusaciones de este género.

(4) El mismo nos dice expresamente que toma por sinónimos *culpa* y *pecado*, por ej., en Erl., 6, 175 (1530): "El *pecado* persiste siempre pero es perdonado; en sí, el pecado es una culpa". Y poco después: "Es inconcuso que el pecado persiste; pero es perdonado". El ejemplo que nos cita, denuncia la obscuridad de ideas que en esta materia tenía: "Lo mismo—dice—que una serpiente que se lleva

ser o qué podrá obrar el pecado una vez desaparecida su culpabilidad, que es su verdadera y total esencia? Si queremos tener una idea clara del pensamiento de Lutero, debemos expresarlo en estas palabras: "El bautismo borra totalmente el pecado *en cuanto a su esencia*, es decir, todo el pecado, pero, a pesar de ello *la esencia del pecado permanece* en nosotros! o, mejor dicho la *operación o actividad del pecado, subsiste*". Cuando añade que "el pecado permanece en nosotros, *como todos lo vemos por experiencia*", no hace otra cosa más que retratarnos el estado subjetivo de su alma, como de quien ha sido siempre derrotado en la lucha contra la concupiscencia, hasta el punto de que en él el pecado personal parece confundirse con el pecado original. Otro que él, diría en este caso: "No advierto en mí el pecado, no señor; *sino la inclinación al pecado;* no tendré culpa sino cuando consintiere en esta inclinación". Sólo entonces será el hombre culpable.

Esta es también la doctrina de S. Agustín, sin que *jamás* se le ocurra decir lo que Lutero le atribuye a cada paso, esto es, que *el pecado* se perdona en cuanto a la culpa, pero que persiste en cuanto a la esencia. Ya hemos dicho que el Santo, por la remisión de la culpa, entiende la destrucción del pecado (*supra*, pág. 7, n. 1, etc.) (para nosotros *pecado* y *culpa* tienen igual significado). Repite sin cesar que *la culpa* de la concupiscencia es borrada en el bautismo, y por más de que *la concupiscencia* persiste, pero no tiene el carácter de pecado. En otros términos, *la concupiscencia* es perdonada o borrada *en cuanto a la culpa, quedando* lo demás en pie, y en adelante no habrá culpa o pecado mientras que no se preste consentimiento a sus

---

en el seno, es una serpiente verdadera, pero no venenosa". Indudablemente, pero ¿por qué? Porque le han quitado el veneno, es decir, los dientes que lo contenían. Y ¿qué inferiría de ahí un hombre que estuviera en sus cabales? "La serpiente que antes era venenosa, todavía está ahí, pero ya sin veneno; el pecador, como sujeto (del pecado), y que antes tenía el pecado en sí, continúa subsistiendo, pero al presente está sin pecado". Mas ¿qué conclusión infiere Lutero? "Asimismo el pecado que llevamos con nosotros (literalmente "que nosotros tenemos en el cuello"), *es un verdadero pecado*, pero no es pecado condenable, porque ha sido ya perdonado". ¿Quién no ve que *esta conclusión no está contenida en las premisas?* Mas he aquí hasta donde se llega cuando, como lo hizo Lutero, se destierra de la teología la sana razón humana: se divaga en caprichosos embelecos.

efervescencias (1), lo cual es precisamente lo contrario de lo que le hace decir Lutero. Tan cierto es esto, que S. Agustín llega hasta sostener, y esto, desde luego sin ninguna inconsecuencia, que ya no hay porqué pedir perdón de la culpa de concupiscencia, como es evidente, porque el bautismo la ha aniquilado en su totalidad. "Por este Sacramento, dice él pecado no ha sido únicamente amputado (según la opinión que *los pelagianos,* y *Lutero* en pos de ellos, le atribuían) *sino completamente extirpado* (2).

¿A quién le cuadran, pues los denuestos de "juglarismo", de "truhanería" y de "ligereza impertinente", para emplear las expresiones de Lutero (Weim., VII, 340, 342: 1520)? Unicamente a él y a sus falsificaciones. "La atre-

---

(1) Ya he citado un pasaje de *Contra Jul.,* II, c. 3, n. 5; véanse algunos otros; *Contra Jul.,* VI, c. 19, n. 60: "*Concupiscentia* manet actu, praeterit reatu". Pocas lineas más abajo repite aún estas palabras. Lo mismo en *De nuptiis et concupisc.,* I, c. 26, n. 29: "Maneat actu, praetereat reatu", es decir, "in concupiscentia, deleto reatu, maneat actus, non actus peccati, sed actus concupiscentiae", SOTO, *De natura et gratia,* 1. I, c. 11, n. 49. En las *Retractationes,* I, c. 15, n. 2, S. Agustín llama a la concupiscencia "poena peccati" y añade: "Cujus *concupiscentiae* reatus in baptismate solvitur, sed *infirmitas* manet, cui, donec sanetur, omnis fidelis qui bene proficit, studisissime reluctatur". *Tract.* 41 *in Johann.,* n. 10: "Numquid quia (in baptismate) deleta est *tota* iniquitas, nulla remansit infirmitas?" Quiso decir, la concupiscencia.

(2) *Sermo* 56, c. 7, n. 11: "Et baptizati sumus, et *debitores* sumus. *Non* quia aliquid remansit, quod nobis in baptismo non dimissum fuerit, sed quia *vivendo contrahimus,* quod quotidie dimittatur."—*Contra duas epístolas Pelagianorum...* I, c. 13, n. 27: "De ista concupiscentia carnis falli eos credo, vel fallere, cum qua necesse est, ut etiam baptizatus... pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, *non utique quia peccatum* est (lo que repite muy a menudo contra los pelagianos, como luego lo veremos), sed quia peccato facta est. Et ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, *nihil noceat renascentibus...*; *nihil obfutura vitae futurae, quoniam reatus ejus...* regeneratione dimissus est... *Nec propter ipsam,* cujus jam reatus lavacro regenerationis absumptus est, dicunt in oratione baptizati: "Dimitte nobis debita nostra...", *sed propter peccata* quae fiunt in ejus *consensionibus.* Donde se ve bien claro cómo distingue perfectamente entre la concupiscencia y el pecado.—*Ibid.,* n. 26, S. Agustín enseña que en el bautismo todo se extirpa y no se *poda* únicamente. "Dicimus ergo baptisma dare *omnium* indulgentiam *peccatorum, et auferre omnia, non radere*". En las *Pláticas de sobremesa* Lutero compara el pecado original a la cabellera (*Tischreden,* ed. FOERSTEMANN, II, 43): "Así, pues, el pecado original queda en nosotros y se hace sentir todo el tiempo de nuestra vida; pero se le debe resistir, con todo, y *trasquilar constantemente esta cabellera*". S. Agustn (*loc. cit.*) dice que los pelagianos le habían atribuido a él esta comparación, pero que esto era una calumnia, porque a él no se le había ocurrido decir semejante cosa.

vida pretensión *de los bulistas* de llegar al cielo con la mala fogata del pecado del viejo Adán" (1) no es más que "una vana ilusión" y "un castillo en el aire". Repitiendo la sentencia de S. Agustín citada en la nota precedente, decimos que "la concupiscencia no puede ser ningún obstáculo para la vida futura, porque su pecado está ya perdonado en la regeneración." Como lo dice Lutero del pecado original, aquella desaparece con la muerte y no nos sigue hasta el cielo.

¡Tal es la conducta del pretendido sucesor de S. Agustín! Ningún recurso le asusta si de algo le sirve para su nueva teología. En 1519 tuvo la osadía de falsear aun más profundamente las palabras de S. Agustín que acabamos de citar: "Sin duda, *como dice S. Agustín la culpabilidad del pecado ha desaparecido en el bautismo; pero continúa su operación;* menos mal que, según el salmo XXXI (*versículo* 2),Dios no la imputa, sino que la cura; si le pluguiera imputarla, lo que podía hacer en toda verdad y en justicia, todo sería entonces mortal y condenable (2)".

De esta manera, aun cuando Lutero cita fielmente el texto de S. Agustín, todavía falsea el sentido no pocas veces, como lo hizo con el siguiente pasaje: "Una cosa es no pecar y otra cosa no tener ningún pecado; y en efecto, no peca aquel en quien no reina el pecado, es decir, el que no cede a los halagos del pecado. Pero el que, lejos de ceder, ni siquiera siente en sí esas concupicencias, no solamente no peca, sino que no tiene ningún pecado", lo cual, por de pronto, no se puede realizar *completamente* sino

---

(1) Weim., VI, 623 (1520).—Este escrito va enderezado contra la *Bula* de León X, de 15 de Junio de 1520.

(2) En su primer *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*, Weim., II, 585 (1519: "Verum est quidem, quod teste Augustino in baptismo reatus transit *peccati*, sed *actus* tamen mansit, hoc est, quod Deus juxta psalmum XXXI non imputat, sed sanat; qui si imputare vellet, sicut vere et juste posset, totum mortale et damnabile esset". Que por la palabra *actus* entiende Lutero el pecado, nos lo dice él expresamente el mismo año en otro pasaje en que falsifica la palabra misma de S. Agustín: "Reatus quidem solutus est, *ipsum* (*peccatum*) autem manet". Weim., II, 414. En la p. 24, n. 2, l. 11, la palabra *Werk*, traducción de *actus*, nos indica que Lutero entendía por *actus* la *operación*, la *actividad* del pecado, más bien que el pecado mismo, el acto segundo más bien que el primero del pecado permanente de la concupiscencia.

después de la resurrección de la carne (1). ¿Qué infiere de ahí Lutero? Que el pecado persiste después del bautismo, o, en otras palabras, que, aunque no se peque, "se tiene el pecado en la carne, *y la carne peca*" (2). Pero cuando S. Agustín dice que la concupiscencia es sólo *impropiamente* llamada pecado, y que es un ser impersonal, ya se ve que, según él, ni puede pecar, ni ser culpable (3), y, por lo tanto, a esto habría que atenerse y esforzarse en comprenderlo, de lo que Lutero para nada se preocupa.

¡Y si con esta se hubiera cerrado la lista de sus falsificaciones...! Pero aun dejando a un lado las de los textos de la Sagrada Escritura, las que acabamos de examinar no son las únicas que Lutero se ha permitido con respecto a S. Agustín. Sería divertido reseñar la manera con que en otros pasajes ha malbaratado y tergiversado a S. Agustín, por ejemplo, acerca de la diferencia que hay entre "crímenes", "pecados mortales" y "pecados veniales" (4); sobre el proverbio *"¡Maldición a la vida por más de que sea laudable!"* (*Vae etiam laudabili vitae*); sobre el cumplimiento de los mandamientos de Dios:—sobre el hábito moral, el albedrío siervo y el libre albedrío, etc. Hago caso omiso de los innumerables y atroces contrasentidos en que incurre al citar a S. Agustín y que trata de escudar con

(1) S. AGUSTIN, *Expositio epist. ad Galatas*, c. 5, n. 48. Este comentario fué escrito hacia el año 394 cuando S. Agustín no era más que presbítero. Lutero no indica la fuente.

(2) Weim., II, 592 (1519): "... habet ergo peccatum in carne et peccat caro, ipse vero non peccat".

(3) Este punto acaba de ser ventilado al hablar de "la concupiscencia culpable en sí misma". Los escritos de S. Agustín contra los pelagianos son precisamente para nosotros una prueba de que él no tenía por pecado la concupiscencia, sino en el sentido *impropio* de esta palabra. El pasaje tomado de la obra *Contra. duas epist. Pelagianorum,* ya lo hemos citado atrás (n. *Sermo 56*); véase también lo que dijo en *De nuptiis et concupiscentia.*, I, c. 23, n. 25: *"Modo quodam loquendi concupiscentia* peccatum vocatur, quod et peccato, facta est, et peccatum, si vicerit, facit" (v. la continuación *infra*, en la pág. siguiente); y lo mismo en el libro de las *Retractat.*, I, c. 15, n. 2. En la última obra suya *Opus imperfectum contra Julianum* (429-430), II, c. 71, dice: "Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati... quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, *quia peccato facta est*". Y en el c. 226: "Concupiscentiam carnis cohiberi Apostolus praecipit, nec regnare permittit, eamque peccati nomine appellat, *quia* et de primo peccato originem ducit, et quisquis ejus motibus ad illicita consenserit, peccat".

(4) Más adelante en B volveré a hablar incidentalmente sobre este punto.

su autoridad (1). Lo maltrata lo mismo que a la Sagrada Escritura (2).

Mencionaremos finalmente un texto defectuoso del mismo santo Doctor, que Lutero, en lugar de corregirlo, se apresura a utilizarlo en favor propio. También se trata en él de la identificación de la "concupiscencia" con el "pecado" y este pasaje sigue poco más adelante al que arriba hemos citado y que Lutero explicaba en el mismo sentido que Juliano, el sectario de Pelagio.

S. AGUSTIN

La concupiscencia en sí misma no es pecado en los que están regenerados, si no se le presta consentimiento *para las malas obras, y si para perpetrarlas, el alma que manda en nosotros se niega a suministrar nuestros miembros,* con el objeto de que ya que no cumplimos lo que está escrito: "Non concupisces", "no tengas malos deseos", cumplamos cuando menos lo que en otro lugar se lee: "Post concupiscentias tuas non eas", "No vayas en pos de tus malos deseos". Mas *como* se acostumbra llamarla pecado, porque nació del pecado..." y si vence, obra el pecado..."

LUTERO.

La concupiscencia no es pecado para los que están regenerados, si no se le presta consentimiento, y entonces si no se cumple lo que está escrito: "Non concupisces", "no tengas malos deseos", se cumple cuando menos lo que en otro lugar se lee (Ecclesiast., 18): "Post concu piscentias non eas", "no te dejes llevar de tus malos deseos". Pero se acostumbra darle el nombre de pecado, porque es producto del pecado, y porque si ella sale vencedora hace al pecado (esto es, al que peca) *culpable.* (3)

(1) *Contra Julianum,* II, c. 9, n. 32: "Quamvis jam (concupiscentia) *non eo modo appelletur peccatum, quo facit reum,* sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum". A pesar de esta explicación tan precisa, Lutero no tiene inconveniente en inferir de ahí esta conclusión: *Ergo et ipsum originale vitium fomitis,* y esto, después del bautismo. (Fol. 191v.).

(2) KATTENBUSCH (*Luthers Lehre vom unfreien Villen,* 1875, p. 67), ya cayó en la cuenta que se debía, cuando menos, a "ideas preconcebidas" la manera que Lutero tenía de leer las autoridades con las cuales deseaba escudarse y que "tenía una admirable propensión a revestirlas de sus propias ideas".

(3) S. AGUSTIN, *De nupt. et concupisc., I,* c. 23, n. 25.

No voy a censurar a Lutero por haber omitido las palabras "para las malas obras", puesto que ya están aquellas implícitamente comprendidas en la parte que conserva del texto. Es más grave la omisión de las siguientes: "Para perpetrarlas, el alma que manda en nosotros se niega a suministrar los miembros". Por estas palabras S. Agustín *reconoce explícitamente el libre albedrío*, que Lutero *ya había negado*, como pronto lo veremos. Pues y ¿qué diremos del contrabando de la palabra "culpable" al fin de la cita? Este adjetivo cambia totalmente el sentido de este pasaje. "Se le da a la concupiscencia, dice S. Agustín, la denominación de pecado, porque nace del pecado, y porque *si ella triunfa, produce el pecado*". Según el texto de Lutero, dice todo lo contrario:

"Se da a la concupiscencia el nombre de pecado, porque nace del pecado, y porque *si ella triunfa, hace al pecado culpable*", con lo cual se identifica la concupiscencia con el pecado, lo que jamás hizo S. Agustín. ¿Fué Lutero quien interpoló la palabra "culpable? No, sino que así la halló en la edición que utilizaba (1); pero en vez de tomarse la molestía de examinar si tal podía ser el pensamiento de S. Agustín, aceptó a carga cerrada el texto defectuoso,

(1) La edición de Basilea, de 1506, en cuyo tomo VIII figura esta obra de S. Agustín. El pasaje: "Et peccatum, si vicerit, facit reum" se halla en el c. 23, (último folio ante L), y, por razón de eufonía, Lutero no hizo más que invertir el orden de colocación de las dos últimas palabras.

"Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis quando illi *ad illicita opera* non consentitur, *atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur*, ut si non fit, quod scriptum est: "Non concupisces", fiat saltem quod alibi legitur: "Post concupiscentias tuas non eas". Sed *quia* modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit....

LUTERO, *Com. sobre la Ep. a los Rom.*, c. 7, folio 191 (Ficker, II, 181). "Concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi non consentitur, ut si non fit quod scriptum est: "non concuspisces", fiat saltem quod albi legitur (Ecclesiast., 18: Post concupiscentias non eas". Sed modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum (*peccantem*) si vicerit, *reum* facit.

El *peccantem* fué añadido en el margen por Lutero, V. Ficker, I, XXI, XL).

por más de que en aquella misma edición se reproduce dentro de poco la misma expresión, y esta vez con fiel exactitud (1). Se las componía muy bien para "corregir", es decir, para falsear los textos cabales cuando le eran desfavorables; pero se guardaba de corregir un texto defectuoso cuando sin la necesaria enmienda era favorable a sus planes (2).

Cuando iba camino de la herejía, el "padre de la Reforma evangélica" mediante sus falsificaciones justificó perfectamente el retrato de los herejes que nos dibujaba él mismo en 1515: "ponen los tales a las santas Escrituras al servicio de sus patrañas, para que éstas hallen crédito, fundadas en tan digna autoridad. Esta es la manera más peligrosa para inducir al error. Todos los herejes—añade—se apoyan, no exclusivamente en pruebas de razón (aunque por ellas comiencen echando los cimientos del sistema que les parece conforme a su personal juicio), sino también

---

(1) Lutero no ha citado íntegra la frase de S. Agustín; el final de ésta desmiente el sentido que Lutero le atribuy:e "Sed quia modo quodam loquendi, peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit, reatus ejus (concupiscentiae) valet in generato; quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo jubenti non obediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum *jam in regeneratis non sit ipsa peccatum,* sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, *quia peccatum, si vincit, facit,* sicut frigus pigrum, nòn quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat". Estas explicaciones se repiten muy a menudo por la pluma de S. Agustín, por ej., *Contra duas epist. Pelagianorum,* I, c. 13, n. 27; *Opus imperfectum contra Julianum,* II, c. 71.

(2) Por tratarse de una autoridad de *S. Ambrosio* que invoca también Lutero (*supra,* p. 78), voy a aquilatarla rápidamente en esta nota. El PSEUDO-AMBROSIO no dice, sin embargo, lo que Lutero le atribuye: "Peco siempre, y por eso comulgo siempre"; sino que dice: "Debo recibir constantemente la Sangre de Jesucristo, porque peco constantemente y por eso necesito constantemente remedio". *De Sacramentis,* IV, c. 6, n. 28: "Debeo semper accipere qui semper pecco; semper debeo habere medicinam". Este texto ha pasado al *Decreto* (*De consecratione, dist.* 2.a cap. *Si quotiescumque*) y es frecuentemente citado, por ej., por Pedro LOMBARDO (*Sentent. IV, dist.* 12), STO. TOMAS (3.a pars, qu. 80, a. 10), etc. Este pasaje rima con la teoría de Lutero sobre el pecado original una cosa así como *alabarda* con *misericordia.* El Pseudo-Ambrosio habla aquí, no del pecado original, sino de las faltas cotidianas, que son inevitables en esta vida.

en el testimonio de las Escrituras que procuran acomodar a las alucinaciones de su razón (1).

A principios de 1521 Lutero pronunció la palabra que caracteriza su conducta: *"El que miente, aunque no sea más que una sola vez, no es de Dios y en todas las cosas se hace sospechoso* (Weim., VII, 414). Por manera que, visto lo visto, y tras las numerosas pruebas que en la primera parte hemos aducido, resulta evidente que Lutero ha engañado y falsificado; pero no una vez sola, sino muy a menudo, y aun seguiremos llamándolo frecuentemente al orden en lo sucesivo. El mismo se ha sentenciado: "Lutero no es de Dios, y en todas las cosas se hace sospechoso". (2).

B)—*Consecuencias de la identificación del pecado original con la concupiscencia.—Jesucristo oculta nuestra ignominia.*

No pocas veces oímos decir en una conversación: "Este es un pollo de grandes esperanzas para lo por venir". Lo

---

(1) *Explicación de los salmos*, Weimar, IV, 436: "Hoc est nocentissimum genus decipiendi, scil. Scripturas sanctas extendere per iniquas glossas ad mendacium, ut tanta auctoritate mendacium fiat credibile. Sic enim omnes haeretici non tantum rationibus nituntur (licet inde ordiantur et primo statuunt, quae suae rationi videntur), sed etiam Scripturis, sic tamen, ut ad sua rationis figmenta easdem extendant".

(2) Nos parece oportuno recordar de nuevo nuestra observación, T. II, pág. 9, así como la de Kattenbusch, p. 93, para presentar bajo el aspecto más favorable la falsa dirección que tomó Lutero. Se puede ser *falsario* sin tener *a la vez* conciencia de la falsificación que se perpetra. Todo el que tenga odio o predisposición contra un prójimo cualquiera, dará a sus palabras y acciones sin darse cuenta de ello una interpretación en que jamás su autor había soñado. El que una vez se ha descarriado en una falsa doctrina o en una errónea dirección, falseará casi por necesidad la Escritura, los Padres, y hasta las decisiones de la Iglesia. No por eso queda exento de toda la culpabilidad, porque su culpa es "voluntaria en la causa" (*voluntarium in causa*). Sucede a menudo que el que se halla en esta situación, él mismo se da cuenta de que busca la ceguera. Su conciencia le remuerde, el rayo de la verdad le cruza por el alma como un relámpago que le extremece el corazón, pero él rechaza la luz, acallanta su razón y moteja la voz de su conciencia de prejuicio pueril, porque, lo que él se dice, o lo siente cuando menos, que si cede a esta persuasión tendría que abandonar sus posiciones. Cabe, pues, que haya responsabilidad y *culpa* sin excluir *cierta* buena fe, una buena fe cuyo valor sólo en parte se ha comprobado, o adrede se dejó de aquilatar. (*Nota del P. Weiss*).

mismo se puede decir de Lutero, que desde sus primeros estrenos ya empezó a meterse a *falsario,* y eso cuando todavía no había sido interrumpida, embarazada ni atacada por nadie su obra de destrucción. ¿Qué hará este hombre si se le llama a cuentas? ¿Se humillará, una vez que, favorecido por la tranquilidad y aún por la admiración general, haya conseguido su orgullo dar remate a la construcción de todo un sistema? Es natural, por el contrario, que esté de vanidad hasta los topes, y que si halla algún obstáculo en su camino procure hacerlo añicos de cualquier manera que sea. Sus armas serán la injuría, la calumnia, el zipizape (1) y las mentiras e imposturas de los primeros ensayos, en la plenitud de su desarrollo.

En su *Comentario* sobre el capítulo IV de la *Epístola a los Romanos,* después de haber citado a S. Agustín y a S. Ambrosio, dice que en otro tiempo no había podido comprender cómo tras de haberse arrepentido y confesado, podía tener obligación de considerarse como un pecador lo mismo que los otros, y de no preferirse a nadie, supuesto que estaba quito de todos sus pecados aún interiormente (Folio 144 V. también T. II, pág. 45). Más *hoy* ya lo comprende perfectamente. "Cierto es que el pecado está perdonado, pero no por eso está borrado; no lo está sino en esperanza; la gracia que nos ha sido otorgada, empieza a borrarlo para que no nos sea totalmente imputado (Folio 144v.)". Ya estábamos enterados de esta teoría, que es la que él cuelga a S. Agustín, por más de que el Santo enseña precisamente lo contrario. A mayor abundamiento establecerá Lutero diferencia entre el acto de *remitir* y el de *borrar* (2) ; en el bautismo, o sea, en la justificación, el pecado es *remitido* perdonado, conviene a saber, que ya no es imputado, más *no* por ello *queda*

---

(1) Según la psicología, esta es una de las razones más decisivas para poner en duda la buena fe. Un hombre de conciencia y de carácter que gusta sinceramente de la verdad y se equivoca de buena fe, recibirá grave disgusto si se le prueba su error, y antes de reconocerlo, experimentará grandes repugnancias; pero, a la postre, lo reconocerá. Si entonces, por el contrario, se enfurece, y hasta se decide al ataque o al insulto grosero, es prueba de que no estaba de buena fe en su convicción, o de que, si lo estaba, deja de estarlo. (*Nota del P. Weiss*).

(2) *Remittere et tollere.*

borrado totalmente, y no quiere hacerse cargo de la enorme contradicción en que con eso incurre (v. *supra*, T. I, p. 311), y tampoco pasa por confesar que por ese camino marcha en contra de la doctrina de la Iglesia Católica y de la de todos sus doctores, en especial de la de S. Agustín en la que pretende apoyarse; puesto que S. Agustín, no solamente ha sostenido siempre que *perdonar* y *borrar* son una misma cosa (1), sino que llega hasta replicar a Juliano de Eclana: "Esta es la *verdad católica* de las palabras de los apóstoles, *que no logrará corromper toda tu charlatanería herética*" (2). También puede Lutero aplicarse estas palabras a sí mismo.

Para ser consecuente con sus principios, debería sostener no solamente que el pecado no se borra, sino que ni siquiera se remite o se *perdona*, pues ¿qué viene a ser un pecado perdonado si toda la vida lo tenemos que llevar a cuestas? Basta con tener dos dedos de frente para responder a esta pregunta, si bien es verdad que esos dos dedos de frente están demás en la teología de Lutero. En

(1) Entre tanto que en la frase "Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi" Lutero toma la palabra "tollit" en el sentido de "llevar, cargar" S. Agustín la toma en el de "borrar". V., por ej., *Op. imperf. contra Jul.*, (la postrera obra de este Doctor, escrita en 429-430), II, c. 71: "Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, cui non consentit, qui per gratiam Dei non peccat, quamvis *et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum quia peccato facta est.* Sicut scriptura quaelibet manus ejus dicitur, cujus manu facta est. De quo autem dictum est. "Ecce Agnus Dei, ecce qui *tollit* peccata mundi", ipse reatum peccati, quod generatione trahitur, regeneratione *disolvit*, ipse spiritum donans facit non regnare peccatum in nostro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis ejus", etc. Dice lo mismo en el capítulo 226. En el capítulo 84 todavía se explica con mayor claridad: "Nemo *tollit* peccatum, quod nec lex, quamvis sancta el justa el bona, potuit *auferre*, nisi ille de quo dictum est. "Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi". *Tollit autem et dimittendo quae facta sunt, ubi et originale comprehenditur*, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint". En el capítulo 97 indentifica también el *tollere* con el *dimittere*: "*Tollit* gratia Christi originalis peccati reatum, sed rem invisibilem invisibiliter tollit; *dimittit* etiam cuncta peccata, quae homines male viventes insuper addiderunt". En el capítulo 105 añade en el mismo sentido: "Gratia... non solum illud cum quo nascitur homo, sed quidquid aliud delictorum voluntatis usus illi malo addidit, *tollit*".

(2) A continuación de las palabras que acabamos de citar, escribe S. Agustín: "Haec est apostolicorum verborum catholica veritas, quam nulla haeretica loquacitate depravas". (*Op. imperf. contra Julianum*, libro II, c. 105).

cambio, el Doctor de su Orden EGIDIO ROMANO estaba en perfecto acuerdo con la Iglesia y con todos sus doctores cuando escribía que la remisión del pecado era lo mismo que el acto de borrar lo que el pecado había producido en nosotros (1). Mas Lutero se sirve así de esta tesis: "El pecado *nunca es totalmente perdonado,* sino que persiste siempre en nosotros y necesita no ser imputado (2). *Ad laudes et per horas* invoca en favor de esta teoría el especioso pretexto de *mantener* por ese medio a los fieles en el desprecio de sí mismos y *en la humildad* (3). "Por el camino de esta necia opinión (de que el pecado se borra)—dice él—se ha llegado a este error tan funesto de que los que han sido bautizados y absueltos se creen de buenas a primeras limpios de todo pecado y seguros de que son poseedores de la justicia; viven en la ociosidad y en sosiego, no teniendo conciencia de ninguna culpa que les quede por vencer y que necesiten desterrar con gemidos y lágrimas, con la aflicción y el esfuerzo. Por eso el pecado persiste en el hombre espiritual para el buen uso de la gracia, para la humillación del orgullo y para el abatimiento de la presunción". (4). ¿Pero está él seguro de que los que han recibido el bautismo y la absolución se consideran como limpios de todo pecado y de que ya tranquilos y seguros, se quedan con los brazos cruzados? Lutero, según su cos-

---

(1) El pecado—dice no ha sido perdonado mientras que sus efectos *no sean borrados* en nosotros. "Cum ergo non remittitur peccatum, nisi *tollantur* illa, quae facit in nobis peccatum", es decir, "ingratitudo, *offensa Dei, aversio*". (Sobre el 2 Sent. dist. 28, a 2, qu. 1.a).

(2) Fol. 154. De aquí en adelante repite a menudo expresiones parecidas.

(3) V. especialmente el subpárrafo C. siguiente.

(4) Después de haber censurado a los teólogos de haber entendido mal el versículo 17 del cap. VII de la Epístola a los Romanos (v. *infra,* C. II), escribe: "Quae stulta opinio eo profecit nocentissimae fraudis, ut baptizati et absoluti, statim se sine omni peccato arbitrantes, securi fierent de adepta justitia, et manibus remissis quieti, nullius scilicet conscii peccati, quod gemitu et lachrimis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis; quod qui non sedulo studuerit expugnare, sine dubio jam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur. Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones. Quae non essent sine culpa (sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia), nisi misericordia Dei non imputaret". (Folio 190). (Ficker, II, 178-179).

tumbre, se refiere aquí a la falsa seguridad de los malos y extiende a todos los demás un juicio que no les cuadra sino a ellos. Véndenos a menudo como una gloria de su fe el haber *desterrado la preocupación de los pecados pasados* (1); le atribuye a ella *hasta la certeza de la justificación y de la bienaventuranza* (2), ¡y entre tanto echa en cara a los católicos que *dudan* si tienen o no tienen fe! Cambia de casaca al tenor de las circunstancias.

El verdadero creyente, por lo mismo que no sabe si es digno de amor o de odio, según las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Iglesia, jamás se entrega a una falsa seguridad, sino que vive a la vez en la esperanza, en la confianza y en un santo temor. Reconoce con S. Agustín que "esta vida no puede transcurrir sin pecados veniales" (3), que la concupiscencia continúa en nosotros después del bautismo y que siempre nos está incitando al pecado, no sólo al venial, sino también al mortal.

Si, pues, Lutero me propone esta pregunta: "Puesto que no permanece en nosotros el *pecado* después del bautismo ¿contra quién *combatiremos* con el ayuno, la oración y los demás ejercicios de piedad? (4)", le respondo yo a mi vez: "Combatimos contra la *concupiscencia,* o contra los malos deseos que arden siempre en nosotros, y que no son pecados antes de que se les allegue el consentimiento de la voluntad, sino mero castigo del pecado, y que se les ha permitido subsistir en nosotros para obligarnos al combate"

---

(1) V. *infra* § 5.o, F. el pasaje tomado de su *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos.*

(2) Erlangen, 7,287: "Oíamos el nombre de *Abba,* Padre muy amado, "cuando sin titubeo ni duda nuestra conciencia *presume y está como cierta* de que no solamente nos están perdonadas todas nuestras culpas, sino también de que ya hemos llegado a ser hijos de Dios y *estamos seguros de nuestra justificación".* ¡Pura palabrería! ¡Y los teólogos protestantes aceptan todo esto *a priori,* sin examinar si tiene o no fundamento! Con todo, no quiero ser injusto: hay excepciones entre ellos, por ejemplo TAUBE, *Luthers Lehre über die Freiheit und Ausrüstung des natürlichen Menschen* (1901) (V. *infra* § 5).

(3) *De Spiritu et lit.,* c. 28, n. 48: "Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur"., etc. *Contra duas epist. Pelagianorum,* I, c. 14, n. 28: "... a nobis in hujus vitae infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quae fideliter orantibus et misericordiam operantibus quotidie remittuntur".

(4) V. Weim., VI, 623 (1520).

Esto es lo que S. Agustín nos repite hasta la saciedad y lo que Gil el Romano, el doctor de la orden a que perteneció Lutero nos describe de un modo muy expresivo, pero muy verdadero al llamar nuestra atención hacia las dificultades de esta batalla, aún contando con el auxilio de la divina gracia (1). Lutero en tiempos mejores, cuando escribía sus *glosas* sobre las sentencias, había comprendido asimismo perfectamente esta doctrina: "La concupiscencia—decía —que nos queda después del bautismo, sólo ocasionalmente es un mal, en el sentido de que la razón a quien se le dejó esta guerra declarada en castigo de su primera desobediencia, está obligada a combatir contra ella (v. *supra,* T. II, p. 26, 27). En este primer período, aun había enseñado Lutero, de acuerdo con la Iglesia católica, que la concupiscencia persiste después del bautismo y de la absolución, pero que el bautismo destruye *totalmente* el pecado original y la absolución destruye el pecado actual. Ya sabemos porqué adopta al presente otra teoría y asaz conocemos su carácter para percatarnos de la naturaleza de su "ingenuidad" cuando preguntaba: "Si el *pecado* no persevera después del bautismo ¿contra quién *tendremos que pelear?*"

Ya va viendo el lector con creciente claridad qué desastrosa confusión ha introducido Lutero en la doctrina de los antiguos doctores, así como también en la manera de entenderlos, identificando con el pecado original su ardorosa concupiscencia.

Como secuela de esta identificación se vió, comprome-

---

(1) *In 2 Sentent.*, dist. 28, a. 2, qu. 2: "Utrumque tangit scriptura sacra: Quod jugum Christi est suave et onus leve: et quod arcta est via, quae ducit ad vitam. Oportet omnia hec suo modo veritatem habere: cum major sit divina scripturae auctoritas, quam totius humani ingenii perspicacitas. Propter enim sensualitatem repugnantem, et quia videmus legem in membris nostris repugnantem legi mentis, difficile est bene agere. Est enim in nobis, quantumcumque bonis et quantuncumque in gratia existentibus, continua pugna cum vitiis; et utinam esset ibi crebra, et non rara victoria! Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam; loquamur ut in se quilibet experitur, dicentes: difficile etiam est cum gratia omnia vitia superare et sine gratia impossibile est vitiis non succumbere. Nihilominus tamen cum tanta difficultate est ibi levitas vel suavitas, quia non possumus ista vincere nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est charitas, que est amor Dei et proximi. Sed quecunque cum amore fiunt, cum quadam levitate et suavitate fiunt; quia si dederit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam".

tido a considerar todos los pecados como *mortales* por su naturaleza. *Todo* pecado nace de la concupiscencia y en *todo* pecado se halla la concupiscencia; *por eso, según él todo pecado es mortal de por sí, porque la concupiscencia es pecado mortal,* y únicamente la no imputación de parte de Dios lo reduce a la talla de venial. He aquí la primordial razón que empujó a Lutero a suprimir la distinción entre el pecado mortal y el pecado venial. Según él, ningún pecado es *de suyo venial* (1). Ya le hemos oído decir que los pecados actuales no son más que los frutos del pecado original no perdonado, hacia el cual, sobre todo, quiere enderezar nuestra atención, como que ese es el árbol malo de donde procede toda ruindad (Weim., I, 188: 1517). *Constreñido a ver en todas partes pecados mortales,* Lutero se entusiasma tanto en la exposición de esta tesis, que se olvida de otras que ha sostenido en otro tiempo y están en contradición con ella. En 1519, pongo por caso, se descompone, y por cierto sin razón, contra los teólogos, zahiriéndolos de aligerar en demasía la gravedad del pecado venial: "Pues si es una ofensa tan leve ¿por qué se dice que *el justo apenas se salvará?*" (Weim., II, 416: 1519). Y ¿cómo—digo yo—se puede conciliar esta última frase con la teoría que ya profesaba él sobre la *certeza de la justificación?*

Pregunta luego: ¿"Por qué, entonces, nos hallamos tan estrechamente obligados, y no por mera recomendación o metáfora, a rezar esta oración: "perdónanos nuestras deudas?" (Weim., II, 416 (1519). Examina luego un pasaje de S. Agustín relativo a este punto y añade: "'Como dice S. Agustín: "No es un mandamiento accesorio aquel en que la majestad divina nos ordena decir: "Perdónanos nuestras deudas". Por tan grave tiene Dios el pecado venial, que para perdonarle nos prescribe que imploremos su misericordia, y ¡en él, sin embargo (en el pecado venial) todavía se imagina el hombre encontrar la seguridad!" (2).

---

(1) "Nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua". (Fol. 153; sobre el cap. IV), también Weim., II, 410 (1519): "Peccatum veniale non natura sua, sed Dei misericordia esse tale". En lo sucesivo lejos de apartarse de esta doctrina no hace Lutero más que desarrollarla cada vez con más amplitud.

(2) No está acertado KNAAKE en hacer esta frase interrogativa.

¡Maldición sobre aquel por quien tal escándalo nos viene!" (Weim., II, 417: 1519).

Y este escándalo nos viene precisamente del autor en que él se apoya, conviene a saber, ¡de S. Agustín! Porque, según este Doctor, ¿es por ventura mortal todo pecado, y únicamente se convierten los pecados en veniales mediante la no imputación de parte de Dios? Todo lo contrario, pues que S. Agustín distingue claramente el pecado *mortal* del *venial*, y añade todavía: "Si en la lucha contra la concupiscencia llegamos a ser vencidos, *aunque, no en materia grave*, sino *venialmente*, incurrimos por ello en la obligación de pedir todos los días: "Perdónanos nuestras deudas" (1). Distingue con toda claridad entre los *pecados veniales o cotidianos* (2) cuyo perdón se puede obtener por la plegaria: "Perdónanos nuestras deudas", o por las obras de misericordia, y los *pecados mortales*, que no se perdonan sino por la penitencia. *En ninguna parte* dice S. Agustín que los pecados no pasan del tamaño de veniales, gracias a la no imputación de Dios. Previene, en cambio, a los recien bautizados que no marcharán por la senda de la vida sin cometer algún pecado; pero que estos pecados no pasan de ser faltas *veniales* que se perdonan por la oración Dominical: más, que se guarden muy mucho de los *pecados mortales*, que nos apartan de Cristo (3).

---

(1) *Contra Jul.*, II, c. 10, n. 33: "In hoc bello (cum concupiscentia) laborantes, quamdiu tentatio est vita humana super terram, non ideo sine peccato non sumus, quia hoc, quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris repugnans legi mentis, etiam non sibi ad illicita consentientibus nobis (quantum enim ad nos attinet, sine peccato semper essemus, donec sanaretur hoc malum, si ei nunquam consentiremus ad malum); sed in quibus ab illo rebellante, *etsi non lethaliter, sed venialiter tamen vincimur*, in his contrahimus, unde quotidie dicamus: Dimitte nobis debita nostra". V. también *Enchiridion*, c. 71.

(2) La mayor parte no son más que *subreptiones*, y según S. Agustín, *pecados de los justos*, porque "saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum". Los justos son "justi" si bien "sine peccato non fuerunt". *De natura et gratia*, c. 38; n. 54. Distingue muy claramente los pecados cotidianos (quotidiana peccata) de los pecados mortales (mortífera). *Tract.* 26 *in Johann.*, n. 11. En el *Sermo* 9, n. 18 se explica aún más al pormenor sobre este punto y expone allí la facilidad con que se cae en los pecados veniales, horrorosos en verdad, no por su gravedad, sino por su multitud

(3) *De symbol.*, I, c. 7, n. 14: "Non vobis dico, quia sine peccato hic vivetis: sed sunt *venialia*, sine quibus vita ista non est. Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter *levia*, sine

Por efecto de la identificación del pecado con la concupiscencia, resulta que nosotros no podemos adquirir *mérito alguno,* doctrina que Lutero profesó y estampó desde 1515 (1) : en *todas nuestras buenas obras*—dice—*hay un pecado, y hasta un pecado mortal,* que, sin embargo, en consi deración a Jesucristo, Dios no lo cuenta sino como pecado venial. Las buenas obras son en sí mismas injustas, y son pecados (2), puesto que la concupiscencia que, según él, es siempre *culpable,* como que es el pecado mismo persistente en nosotros, ejerce también su influencia hasta en la práctica de las obras más laudables (3) ; y llega hasta el colmo de falsificar, desde 1517, el versículo 9 del salmo L: "Aparta tu vista *de mis pecados*", dándole la siguiente interpretación: "Quiere decir: no examines con severidad *mis obras;* porque si las tienes presentes y las elevas a tu tribunal resultará que todas son pecados" (4). Ya hemos visto que, según él, la concupiscencia, en el mero hecho de insurreccionarse contra la ley de Dios, ya comete pecado aun antes que la voluntad haya otorgado su consentimiento. Véase, sino, su principio: "El bautizado y

(1) Fol. 153, V. más adelante, D.

(2) "Quia etiam bona opera, quia renitente fomite et sensualitate, non tanta fiunt intensione et puritate, quantam lex requirit, cum non ex totis viribus fiant, sed tantum ex viribus spiritus, repugnantibus viribus carnis; idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret. Fit ergo veniale per misericordiam non imputantis, propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta. Stultus itaque nimis est, qui ex operibus suis sese justum putat habendum, cum si judicio Dei offerantur, *peccata sint et inveniantur...* Non potest intus, sine misericordia Dei justus esse, cum sit fomite corruptus. Ideo invenietur iniquitas in justicia ejus, i. e. quod etiam opera ipsa bona injusta sint et peccatum". (Fol. 153). (Ficker, II, 123).

(3) Ya había dicho en su *Comentario sobre los Salmos* (Weim., III, 439; 1513, 1514): "In omni opere bono vix deest caro in aliquo". Lo sabía por experiencia personal; pero no tengo datos para creer que entonces lo entendiera en sentido diferente del de S. Agustín, o de cualquier otro teólogo de importancia.

(4) Weim., I, 190 (1517): "Todas nuestras *obras*—dice también en este lugar—se producen *en el pecado en que hemos nacido*". (I, 190, 25).

quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra. Semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini". Por estos últimos hay necesidad de hacer penitencia: "si *levia* peccata essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret", supuesto que no nos apartan de Jesucristo.

el penitente continúan en la enfermedad de la concupiscencia, la cual ya va contra la ley: "No tengas malos deseos" y esto sería pecado mortal, a no ser que la misericordia divina deje de imputarlo, tomando en cuenta la curación incipiente" (1). Este principio le forzará a suprimir la distinción entre las obras buenas y las malas; dado que en toda obra buena el justo peca mortalmente, como quiera que todas nuestras obras sean otros tantos pecados, resulta que no hay diferencia entre las buenas y las malas, y tanto montan las unas como las otras. Lo cual no empece para que de vez en cuando, según se le antoja o según le viene a cuento, le dé por negar en redondo la paternidad de estas ideas.

Demás de esto, pocas veces acaece que en las *buenas obras* dejen de mezclarse deseos contrarios, porque, como dice S. Agustín, la perfección sin necesidad de pulimento no es más que una esperanza aquí en el mundo; y este modo de ser tan defectuoso proviene de nuestro "vicio" (defectibilidad) (2), es decir, del "fómite", de la raíz del pecado (3), de esos apetitos que el mismo Doctor llama "vicios", pero que, no obstante, no son pecados mientras que el espíritu no los consienta (4). Mas, según Lutero, concupiscencia y pecado original son una misma cosa, y en el mero hecho de que la carne apetezca alguna cosa que esté contra ley, ya lo computa por pecado grave, no habiendo para él, por lo tanto, *ninguna obra* que por su naturaleza no sea *pecado mortal*, y pecamos en *todo acto* que proceda *de nosotros.*

---

(1) "Baptizatus aut poenitens manet in infirmitate concupiscentiae, quae tamen est contra legem: "Non concupisces", et utique mortalis, nisi Deus misericors non imputaret propter incoeptam curationem". (*Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, cap. XIV, fol. 284). (Ficker, II, 332).

(2) Ep. 167 (ad Hieronymum), c. 4, n. 15: "Virtus est caritas qua id, quod diligendum est, diligitur. Haec in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam *debet*, ex vitio est... Videt itaque, qui recte videt, unde et quando et ubi speranda sit illa perfectio, cui non sit quod adjici possit".

(3) *Ibid.*, c. 3, n. 10.

(4) *Contra Jul.*, II, c. 3, n. 7 V. *supra*, p. 48, n. 1; v. también *Opus imperf. cont. Jul.*, IV, c. 41: "*Excessus* proinde libidinis in *peccato* est; sed etiam *impulsus* in *vitio*". Y anteriormente había dicho: "Urget et *compellit* hominem *facere* malum, si ei non resistatur".

Pecamos hasta en el *arrepentimiento,* puesto que ya deja dicho, que nadie se arrepiente por el amor de Dios, sino exclusivamente por el temor de las penas y por la esperanza del premio: por manera que la concupiscencia tiene mucho que hacer en la contrición. Por las mismas razones pecamos también en *el acto de amor de Dios* (1). Pecamos cuando hacemos *todo lo que está de nuestra parte,* porque precisamente en esto ve Lutero a la concupiscencia, esto es, al pecado original asomando la cabeza. (2). *Pecamos* y pecamos *gravemente,* y esto se da siempre por supuesto, *en todas las obras que hacemos por amor de Dios,* porque en todas ellas se encuentra la concupiscencia y el apetito desordenado en contra de Dios.

Todas las relaciones entre el hombre y su Criador, quedan suprimidas en tal caso, de suerte que no nos queda otro recurso *que el de sacrificarse al infierno.* La detestación de sí mismo—dice él, en efecto, en 1516—debe ser tan grande, que se debe desear de todo corazón ser *perdido y condenado, y se debe estar dispuesto a no ser salvo jamás,* etc. (3). Precisamente por haberse resistido a

(1) Sobre la contrición y la caridad, v. *infra,* § 5, E.

(2) Decía en 1516: "Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit". Sobre este punto, v. *infra,* § C, IV y Weim., I, 148 (1516).

(3) En el *Comentario sobre la epístola a los Romanos,* c. 9 (?), fol. 214v. dice: "Idcirco periculosissime de bono disputant ex philosophia deducto, cum Deus illud verterit in malum. Quia, etsi cuncta valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt; et si nulla ullo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. *Et hoc totum, quia peccatum habemus;* ideo oportet fugere bona et assumere mala, et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri, *et optare nos perdi et damnari.* Quia sicut agit, qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet. Qui odit enim, non ficte, sed serio cupit perdere et occidere et damnare eum, quem odit. Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, *in infernum offeremus* propter Deum et justitiam ejus, jam vere satisfecimus justitiae ejus et miserebitur atque liberabit nos. "Si enim nos ipsos judicaverimus, utique non a Domino judicaremur". Tales enim solum id quaerunt, ut culpam diluant et gratiam Dei offensi reconcilient, regnum non quaerunt, parati nunquam salvari, libentes damnari volunt, sed cum gratia prius placati Dei poenam non metuunt sed offensam Dei". Este pensamiento de Lutero concuerda, no solamente con el de los herejes posteriores, sino también con el de Pelagio que dice *In Galat.,* c. 5. "Si ergo volumus dilectionem habere, primo Deum plus quam animas nostras diligamus, *quod inde probatur,* si propter Deum *etiam salutem nostram et ipsas animas contemnamus".* H. ZIMMER, *Pelagius in Irland.* (1901), p. 356 no ofrece en el texto ninguna variante. V. el pasaje en *Opp.* S. AUGUSTINI, t. XII, 408 (edic. Antverpiae, 1703).

ser condenados y por no querer resignarse a esta decisión de Dios, lo que no podían realizar sin la gracia, por eso son tan cruelmente atormentados *los que se condenan;* de la misma forma parece que la pena del *purgatorio* consiste en que las almas no teniendo más que un amor imperfecto se consternan de esta resignación, hasta que, por fin, se resuelven a consentir en ser apartadas de Dios (1). *Jesucristo en persona se ofreció sobre la cruz real y verdaderamente a Dios en lugar nuestro como víctima de la condenación eterna;* su naturaleza lo hizo con nosotros no de otra manera que un hombre destinado a los eternos suplicios del infierno (2).

El horror al pecado, a la muerte y al juicio venidero pertenecen a la prudencia de la carne (3)". Sin duda que en esta teología por demás achacosa y lúgubre se barajan mezcladas otras ideas, siendo su pensamiento fundamental, sin embargo, que por causa del pecado original no borrado en el bautismo, el hombre queda totalmente y por toda su vida tan pecador después como antes del bautismo. Ningún derecho, pues, tenemos al cielo, sino sólo al infierno. Lo que Lutero dice del amor puro no tiene otro fundamento que una falsa interpretación de Taulero (4).

---

(1) "... donec eam (resignationem) faciant et consentiant esse anathema a Deo". (Fol. 216v.). Más tarde negará en redondo la existencia del purgatorio. ¡Según le venga a cuento!

(2) "Realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis. Et humana ejus natura non aliter se habuit quam homo aeternaliter damnandus ad infernum". (Fol. 217). (Ficker, II, 218). Ya sabemos hasta qué punto estiró más tarde Lutero esta doctrina escandalosa y blasfema. Y Calvino le dió quince y raya.

(3) Mortem horrere..., peccatum..., judicium futurum (horrere), omnia sunt signa... prudentiae carnis" (Fol. 199). Como consecuencia natural de esta teoría, Lutero debió dar al precepto: "Ama a tu prójimo *como a tí mismo*" una explicación del todo diferente de la que hasta entonces le había dado la Iglesia católica, puesto que hay precisión de *aborrecerse a sí mismo,* y así lo hace en el folio 217 y muy especialmente en los folios 86v. y 287 de su *Comentario.* Si le damos fe a él, este precepto quiere decir: "Tú debes aborrecerte para no amar sino a tu prójimo". "Curvus es totus in te, et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere, et oblitus tui, solum proximum diligas". ¡Bien sabemos cómo han practicado esta explicación Lutero y sus adeptos, *no amándose sino a si mismos,* entre tanto que aborrecían a su prójimo, esto es, a los papistas, como al mismísimo demonio!

(4) Desde esta época el "reformador" conocía a TAULERO; cítalo en el folio 208: "De ista patientia Dei et sufferentia, vide Taulerum, qui prae caeteris hanc materiam praeclare ad lucem dedit.

Pero ¿cómo podrá ponerse de acuerdo esta doctrina que se acaba de exponer, con el hecho de que el hombre debe al mismo tiempo tener deseo de *justificarse* para el cielo. y, en tal caso, debe procurar en este mundo asirse a la justicia de Cristo por la fe y la confianza para que no se le impute su pecado? ¿En qué cosisten esta fe y esta confianza? No hay duda de que creer y tener esperanza son dones de Dios, y, sin embargo, si queremos hacer nuestra la justicia de Cristo, es menester que estos dones sean en nosotros *actos vitales*. ¿No soy yo mismo el que por la fe y la esperanza tengo que ganar a Cristo? De no ser así, no sería yo mismo el que había de ser justificado, sino que lo serían la fe y la confianza. (1). Pero en esto volvemos a encontrarnos al principio de la dificultad sin haber adelantado un solo paso: porque si en el acto de fe o de confianza ejercito mi actividad, también se escurrirá allí la concupiscencia, y con ella, según Lutero, se infiltrará el *pecado* que se halla en *toda* obra buena, en *toda* buena acción. Por manera que en la obra de la salud un *acto vital* es, según Lutero, tan imposible como los *actos llamados elícitos* (2).

---

(1) *V. infra*, § 5, D.

(2) *Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 255v. Entendía él los actos elícitos en el sentido de los nominalistas, esto es, como elícitos *antes* de la gracia, y en ese caso nada tiene de extraño que los rechazase. (Las palabras *elicitum* y *elicitivum*, dice ALTENSTAIG *Lexicon theologicum*, Venetiis, 1579 "apud diversos varie accipiuntur". Según los *modernos*, "principium elicitivum productionis activae est illud, quod necessario et per se requiritur ad productionem"... "et esse elicitum nihil aliud est, quam esse illud a quo formaliter aliquid dicitur producere aliud"). Según los nominalistas, et acto *natural* de amor de Dios, producía *elícitamente* la justificación. V. las diferentes definiciones en el *Dict.* de Vacant y Mangenot, por el P. GARDEIL, O. P.

---

in lingua teutónica". Poco antes de promediarse el año 1516).—Se hallan, afectivamente en Taulero algunas de estas ideas (V., por ej. *supra*, T. I, p. 258); pero el "reformador" se equivocó de medio a medio acerca de su verdadero sentido. Taulero y Lutero se colocaron en puntos de vista diferentes, y ni su punto de partida ni su término del viaje eran idénticos. Taulero partía del de la necesidad que tenía el hombre de perfeccionarse con la ayuda de la gracia para llegar a la unión con Dios por el amor; Lutero, por el conrario, tomaba como punto de partida la corrupción integral del hombre después de la caída original, y como término del camino, la unión con Dios por la fe. Añádase a estas divergencias la doctrina de la *predestinación absoluta* a la que ya Lutero había asignado un puesto de importancia en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.*

Fuera de esto, el acto de fe no es un acto exclusivo de la inteligencia, sino que lo es a la vez de la voluntad. A pesar de ser producidos por la moción divina, bajo la influencia del impulso de Dios, los actos de fe y de confianza no excluyen, por eso, el libre albedrío. Pero ¿cabe libre albedrío en la obra de la salud o justificación? Indudablemente que sí, responde Lutero en sus *Glosas sobre las Sentencias* y en la postrera parte del *Comentario sobre los Salmos* (1).

El hombre-dice-es responsable, porque puede aceptar o rehusar la gracia que se le ofrece; pero en el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* a la sazón que ya su voluntad estaba sometida al imperio de "la concupiscencia invencible", se explica de otra manera: no se contenta la concupiscencia, según lo hemos visto, con hacernos imposible el cumplimiento de la ley, sino que destruye también la libertad de elegir el bien y de obrarlo, afirmando a la vez Lutero la conexión de estos dos efectos de la concupiscencia (2). Más adelante dice: Descartada la gracia, el libre

(1) *Glosa sobre las Sentencias,* Weim., IX, 71 (1510-1511). "Nam utique verum est si impossibile est ipsum (liberum arbitrium) ad bonum per se surgere, necessario per se vertitur ad malum, aut saltem manet sub malo, si non ipsum eligat. Verumtamen quia Deus semper praesto est, nec ideo liberum arbitrium damnatur, quia non habet gratiam aut habere non potest, sed quia oblatam et exhibitam non acceptat, vel acceptam non custodit et non comitatur ducem gratiam, sed retrocedit et stat rebelle ipsa progredi volente. Sicut in beatis non ideo est beatitudo, quia habent gratiam praecise, sed quia eam acceptant et consentiunt eam habere. Verum notandum est, quod sicut ad bonum principalitas est gratiae, ita ad malum principalitas est voluntatis, concomitante hic infirmitate, illic voluntate".—*Explicación de las salmos* (ps. 118, c. 109; Weim., IV, 295, 34: 1514-1515): "Hec est oratio Scripture propria ("Anima mea in manibus meis semper"): Anima mea est in potestate mea, et in *libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare, eligendo vel reprobando legem tuam,* quod dicit: licet ego sim liber ad utrumque, tamen legem tuam non sum oblitus. Et hec glossa melior est".—V. además sus *Glosas* sobre los *Opuscula* de San Anselmo (Weim., IX, 112, 34: 1513-1515): "Homo a rectitudine nulla violentia aliena, *nisi* (et non *viri*) *volens* potest averti; a peccato autem nullo nisi Deo gratiam dante recuperare rectitudinem (potest): *a libertate et potestate nec ab alio nec a se potest privari*".

(2) *En su Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* sobre el vers. 3 del cap. VIII: "Nam quod impossibile erat legi", dice: *"Ubi nunc est liberum arbitrium?...* Ego si dicerem impossibilia nobis pracepta, maledicerer. Nunc apostolus dicit impossibile fuisse legi peccatum damnare, immo ipsam infirmitatem per carnem. Hoc est quod supra saepius dixi, *simpliciter esse impossibile legem implere ex nobis"* (Fol. 193). Mas no se sigue de ahí que Dios nos haya

albedrío no tiene absolutamente ningún poder para obrar la justicia sino que está *necesariamente* en el pecado. *Hasta haber* recibido la gracia, no puede propiamente decirse que sea libre, por lo menos en lo que atañe a la justificación (1). cita al efecto, un texto de S. Agustín (2) que luego nos irá adobando con todas las variaciones posibles para probarnos, sobre todo, "la servidumbre del albedrío". Este pasaje, como otros muchos del mismo Doctor, a quien invoca en favor del arbitrio siervo, prueban precisamente lo contrario de lo que él se propone. Desquícialos unas veces de su contexto y otras veces los mutila o altera su sentido. Véanse algunos ejemplos de estas adulteraciones.

¡Cuántas veces él y otros como él citan estas palabras de S. Agustín: "El libre albedrío no tiene valor sino para pecar"! (3). Buen cuidado tienen de suprimir el inciso condicional de la frase que sigue: *"si está entenebrecido el camino de la verdad;* y cuando aparezca ya claro lo que se debe hacer y por qué medios se ha de ejecutar, si no es deleitable y gustoso, no se hace, no se toma en consideración, no se vive bien" (4). Según Lutero, "el libre albedrío está muerto", como escribirá más tarde, en consonancia, por lo demás, con su teoría (de las consecuencias del pecado original), y cita en su apoyo a S. Agustín

(1) "Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad justitiam, sed necessario est in peccatis. Ideo recte b. Augustinus ipsum appellat (libro contra Julianum), "servum potius quam liberum, arbitrium". Habita autem gratia proprie factum est liberum saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, sed respectu eorum quae in potestate sua sunt et se inferiora, sed non supra se, cum sit captivum in peccatis, et tunc non possit bonum eligere secundum Deum". (Fol. 212v) (Ficker, II, 212). Según Erl., 25, 73 (1531) las "cosas inferiores al libre albedrío (se inferiora) son las vacas y los caballos, el dinero y los demás bienes temporales.

(2) *Contra Jul.*, II. c. 8, n. 23. V. I (1.a ed.), 32.

(3) *De spiritu et lit*, c. 3, n. 5: "nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet".

(4) "Si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo utendum est, coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur".

---

mandado cosas imposibles; la Iglesia nos dice claramente que por nosotros mismos, no podemos cumplir la ley, pero añade que podemos hacerlo con la gracia, que es lo mismo que decía Lutero en el fol. 100 (*supra, págs.* 37 y 38); y hete aquí que ahora escribe: "No; *Cristo* ha cumplido la ley por nosotros: a nosotros nos es pura y sencillamente imposible cumplirla (*infra,* § 5 E, III).

(1). Pues, según este Doctor, "el libre albedrío *no ha sido destruido* por el pecado de Adán, si bien a los que son *esclavos del demonio* les sirve para cometer el pecado, y nada les aprovecha para una vida buena y *piadosa,* a no ser que la voluntad haya sido *libertada* por la gracia de Dios, y sea *sostenida* por ella en cuanto hace de bueno en obras, en palabras y en pensamientos (2)". En los pecadores, la voluntad libre está sojuzgada por el placer o por la concupiscencia *que la esclaviza,* porque, en efecto, somos esclavos de nuestro vencedor" (3).

Aquí nos describe S. Agustín el estado en que se encontraba Lutero desde el momento en que, por su culpa, la concupiscencia se le iba sobreponiendo cada vez más hasta que acabó por declararla invencible. De tal manera se apoderó aquella de su voluntad de su libre albedrío, que hallándose incapaz de levantarse, se vió precisado a recurrir a la justicia inputativa de Cristo; frases hueras y meros subterfugios son las que escribe en seguida sobre la libertad adquirida después de la justificación. La justicia de Cristo, *que es exterior y extraña a nosotros,* ni más ni menos que una *capa* para cubrir nuestra vergüenza, como luego vamos a verlo, ¡era la que verificaba una trasformación interior de nuestra voluntad!

Sí, como dice Lutero, la voluntad no hace nada en el acto de la justificación, *de no hacer nada* en este momento, *jamás,* tampoco, *hará nada*: ¿Cuándo llagará a ser libre? Si en el acto de la justificación su papel es meramente pasivo, lo cual *no puede* negar Lutero, resulta que ella nunca podrá recibir la gracia, para lo que es preciso, como enseña

(1) Weim., I, 360 (1520): "Liberum arbitrium est mortuum". Sobre esta doctrina absurda, que no tardó en hacer pública, *v. infra,* § V.

(2) *Contra duas epist. Pelagianorum,* II, c. 5, n. 9: "Peccato Adae arbitrium liberum perisse, non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem *pieque vivendum non valere,* nisi ipsa voluntas Dei gratia fuerit *liberata* et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis *adjuta*".

(3) *Opus imperfectum,* I, c. 107: "Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per Spiritum charitatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati: alioquin (delectatio) perseverat invicta et servum suum tenet. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est" (II Pet., II, 19).

S. Agustín (1) el consentimiento de la voluntad; y este *consentimiento* es un acto vital, que Lutero no admite. La justicia de Dios no puede hallarse *en nosotros* sin nuestro consentimiento; Dios no nos justificará sin nosotros (2).

Lutero cita constantemente a S. Agustín, pero sin tener en cuenta nada más que las palabras y no fijándose en el contexto. En algunos casos habla S. Agustín de todo acto bueno que puede producir la justicia, el perdón de los pecados y *la vida eterna,* acto que el hombre no puede realizar sin el conocimiento de la verdad obtenido por la fe, ni sin la posesión de la caridad. Habla otras veces, sin que por eso se contradiga jamás en ningún caso, no del libre albedrío *considerado de una manera absoluta,* sino de la libertad o posibilidad de ejecutar actos *buenos para la justificación.* El pecado ha privado al hombre de esta posibilidad, pero no del libre albedrío.

Lutero que, como buen occamista, siempre estuvo de mal acomodo con lo sobrenatural, cree que el libre albedrío quedó totalmente destruido por el pecado. En las apariencias no ataca más que la opinión de los que pretenden que el hombre puede *labrarse su justificación* aun sin el auxilio de la gracia, en forma que aun sin ella le sea siempre asequible la práctica de las virtudes morales, como lo admite el Doctor de su Orden EGIDIO ROMANO (3).

(1) *De spiritu, et lit.,* c. 34, n. 60: "Profecto et ipsum *velle* credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. *Consentire* autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, *propriae voluntatis est.* Quae res non solum non infirmat, quod dictum est: "Quid enim habes, quod non accepisti?" Verum etiam confirmat. *Accipere quippe et habere anima non potest dona,* de quibus hoc audit, *nisi consentiendo.* Ac per hoc quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est". Según lo veremos en el § 5.o D, vuelve a presentarse este problema, fatal para Lutero, al tratarse de la fe.

(2) *Sermo 169,* c. 11, n. 13: "Esse potest justitia Dei sine voluntate tua; sed *in te* esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem".

(3) *In 2 Sentent.,* dist. 27, a. 1, qu. 3: "Licet proprie non sint virtutes sine gratia, quia non possunt sine ea nos perducere ad ultimum bonum, quod est omnis boni bonum: possunt tamen habere aliquem modum virtutis, inquantum inducunt in aliquem finem intermedium, ut temperantia, etiam in infidelibus, qui sine fide Deo placere non possunt. Ducit tamen eos prefata virtus ad hunc finem, qui est refrenare concupiscentias carnis; tamen nisi hic finis próximus ordinetur ad ultimum finem, rationem verae virtutis habere non potest". El fin último no es otro que Dios, tal como es en sí mismo. ›

Pero ya hemos visto de antemano (p. 74) que Lutero deja excluida esta posibilidad, y que, según él, tanto en el orden natural como en el sobrenatural la voluntad está sometida al imperio de la concupiscencia invencible. *La única* libertad que admite es la libertad natural, y esta libertad nunca puede hacer nada conducente a la justificación porque, según su sistema, no tiene relación ninguna con ella, a menos que se la suponga elevada al orden sobrenatural, lo que, según él, es inadmisible.

Hay una diferencia esencial entre S. Agustín y Lutero: "De las palabras del Apóstol—dice S. Agustín (1)—"Dios es el que obra en nosotros el querer y el hacer", no se infiere que se haya suprimido el libre albedrío (*De gratia et libero arbitrio*, c. 9, n. 21). Antes al contrario: "*Por razón de nuestra libre voluntad*, estos dos actos (creer y obrar bien) son *nuestros*, por más de que nos sean *otorgados* por la fe y la caridad. Estos dos actos (creer y querer) son de Dios, porque El es el que dispone la voluntad, y proceden de *nosotros*, porque no pueden realizarse *sin que nosotros lo queramos*" (*Ratract., I, c. 23, n. 2, 3*). No es la voluntad la que lleva la delantera, sino que va en seguimiento (2): "¿Quién es arrastrado a lo que ya quiere por sí mismo? *Nadie va, sin embargo, si no quiere.* Así, pues, el hombre es inducido de manera maravillosa *a querer*, e inducido por Aquel que sabe producir interiormente en el mismo corazón humano la propensión, no a *creer contra su voluntad, lo cual es imposible, sino a que pase del no querer al querer*" (3). O, como dice en otro lugar: "La gracia previene al que no quiere *para que quiera* y acompaña al que quiere para que no vea frustrado su de-

---

(1) *Ep. ad Philipp.*, II, 13: "Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate".

(2) *S. Agustín, epist.* 186, c. 3, n. 10: "Voluntate comitante, non ducente; *pedisequa, non praevia*". Lo mismo STO. TOMAS *in 4 Sentent.*, dist. 17, qu. 1, a. 2; qu. 2, art. 2: "Voluntas nostra est *pedisequa* respectu gratiae gratuitae et respectu gratum facientis, et non praevia, nec causa". Lo mismo también EGIDIO ROMANO en el *2 Sentent.*, dist. 26, art. 2, dubium ad qu. 3.

(3) *Contra duas epist. Pelagian*, I, c. 19, n. 37: "... ut volentes ex nolentibus fiant". En este escrito *jamás enseñó* S. Agustín lo que pretende Lutero (Weim., VII, 147), "que Dios nos convierte a pesar nuestro y contra nuestra resistencia" (quod nolentes Deus convertit et reluctantes); V. SOTO, *Natura et gratia*, lib. I, c. 14.

seo (*Enchiridion*, c, 32, n. 9). Esta es la doctrina de la Iglesia (1) y de los escolásticos de todos matices; y en particular los del siglo XIII no se apartan ni un ápice de estas enseñanzas de la Iglesia y de S. Agustín. Dios dicen— transforma interiormente la voluntad de forma que ella quiera lo que El mismo la quiere hacer querer; y no hay en ello *ninguna violencia*, porque Dios está más adentro de nosotros de lo que lo estamos nosotros mismos (2). La justificación es gratuita, y, sin embargo, la voluntad *debe prestar su consentimiento*, lo que no verifica sino bajo una *influencia especial* de Dios.

Lutero no comprendía una jota de todo esto, porque *nunca lo había experimentado* por más de que era aficionado a jactarse de sus experiencias. Ya hemos hecho observar que está completamente equivocado cuando, parapetándose con un texto de S. Agustín, tomado a redropelo (*v. supra*, p. anterior, n. 3) asegura que Dios nos convierte *a pesar nuestro*. Pretende que, aun bajo el imperio de la gracia, la voluntad o el *libre albedrío* peca y guerrea furiosamente contra ella, *cosa que todos nos vemos obligados a experimentar*, y de lo cual se lamenta el Apóstol y con él todos los santos (3). Y a fe que Lutero conocía por personal *experiencia* esta rebelión de la voluntad contra la gracia, de que él solo era culpable, experiencia que, naturalmente, aun estaba en funciones cuando él *planeaba* su teoría de la justificación por la fe. Esclavo de la concupis-

(1) Como hemos dicho ya (T. I, p. 488), esto es lo que pide la Iglesia en las secretas del sábado después de la 4.a dominica de Cuaresma y de la 4.a dominica de Pentecostés: que Dios se digne arrastrar hacia El nuestras voluntades aunque sean *rebeldes* (ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates), es decir, que las obligue a querer, sin menoscabo de la libertad de ellas.

(2) En gracia de la brevedad, no citaré más que algunos pasajes: ALEJANDRO DE ALENS parte 2, qu. 72 m. 4, in. S. BUENAVENTURA, *in 2 Sent.*, dist. 25, parte 2.a qu. 5 et ad 1-4, dist. 37, a. 1., qu. 1; STO. TOMAS, 1.a 2.ae, qu. 111, a. 2; *Qu. de Malo*, qu. 3.a, ad 3; RICARDO DE MIDDLETON, *in 2 Sent.*, dist. 25 a. 4, qu. 2. Véase cómo se explica sobre el particular *Dionisio el Cartujano* en el siglo XIV: "Gratia inclinat actualiter ad adhaerendum Deo, tanquam vitae ipsius animae; etiam inclinat *in actionem vitalem* animae, quae est: *sponte* convertí ad Deum sive in Deum, et in quolibet actu tali *voluntabilem efficit*, et gratia naturaliter coefficit, et Deus principaliter primo vel principalius, ut dixi". *In 2 Sent.*, dist. 27-29, a 2., fol. 80v. (Parisiis, 1505).

(3) *Ibid. Weimar*, VII, 147 (1520).

cencia desde antigua fecha, ya no sentía en adelante más que "la violencia con que su libre albedrío y la prudencia de la carne ardían en malos deseos en contra del espíritu y de la ley de Dios" (1). En él eran una misma cosa la tentación y el consentimiento, y ¿es, por lo tanto de extrañar que acabara por verse obligado a negar la libertad (2)?

Ya iremos viendo en adelante con mayor claridad con cuánta audacia procura a su vez explotar los textos de la Sagrada Escritura en favor de su tesis y con qué desenfado abusa de la autoridad de S. Agustín y de los pocos escolásticos que conoce. Partiendo siempre de falsas premisas, afirma, v. gr., que, según los teólogos es posible justificarse y salvarse por el libre albedrío, el cual, según ellos, puede encaminarse a donde a cada cual se le antoje, "de suerte que de nuestra decisión depende el que nos salvemos o no; y también él en otro tiempo lo tenía entendido así" (3). Si se toma esta tesis en el sentido en que siempre la ha atribuido Lutero a los teólogos y luego a la Iglesia, conviene a saber, de que la voluntad sola es suficiente para justificar o salvar, este es un *error, contrario a la doctrina católica;* y si, por el contrario, se quiere decir que la gracia es una condición *necesaria* (4) de nuestra justificación, pero que la voluntad libre puede aceptarla o rehusarla, y utilizarla bien o mal, en ese caso la tesis es verdadera y coincide con la *doctrina de la Iglesia.* Ya hemos visto que el mismo Lutero había admitido anteriormente esta doctrina.

¿No dice S. Agustín que "Dios ha dado al hombre el

---

(1) *Ibidem.*

(2) En Weim., I, 485 y con referencia a 1518 se halla un pasaje muy significativo sobre este particular. Habla en él Lutero de una expresión de S. Agustín (*de sermone Domini in monte,* I, n. 34) e infiere el "reformador" de ella la servidumbre de la voluntad, siendo así que S. Agustín tiene un concepto absolutamente diferente. "Nadie—dice el Santo—está necesitado a caer, y nadie cae sino por su culpa". La grave dificultad de resistir al deleite procede de que, consintiendo en él, se hace el hombre poco a poco consuetudinario y por consiguiente esclavo del pecado.

(3) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* fol 210v., 211. En este lugar trata de la "necesidad de consiguiente" (necesitas consequentis), acerca de la cual está completamente equivocado. (Según J. ALBENSTAIG, *Vocabularius Theologiae* (1617), "*necesitas consequentis* est illa: ut scribit Brulefer, Id quo aliquid ita est, quod non potest non ita esse, vel quod ita sit, ut non possit oppositum ejus fieri, et dicitur absoluta" fol. CLIX). N. del Dr. Paquier.

(4) Conditio sine qua non.

libre albedrío, sin el cual no se vive ni bien ni mal"; que "sola la voluntad libre es la que cumple la ley", "que Dios, en fin, quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad, pero sin privarles del libre albedrío, del que pueden usar bien o mal sobre lo cual serán un día juzgados con toda justicia" (1)? Estas palabras concuerdan perfectamente con la Sagrada Escritura cuando se trata de la responsabilidad de cada uno de nosotros, y, por consiguiente, del juicio, que, sin el libre albedrío no tendría razón de ser.

Dejo, por ahora, a un lado el papel que desempeña aquí la doctrina de la predestinación absoluta, de que habla asimismo en el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, al propio tiempo (y, por cierto, muy lógicamente) que de la servidumbre de la voluntad (Folio 210v.; 244v). Tampoco voy a traer a cuento sino en pocas palabras la opinión errónea, o cuando menos muy expuesta a falsas interpretaciones que ya emite Lutero en este *Comentario,* esto es, que nosotros no hemos conservado la *integridad de los dones naturales* (2).

A buen seguro que en esta época todavía no se figura la ruina de la naturaleza humana en forma tan horripilante como lo hará más tarde, y también sólo por sus pasos contados se hará más esquinado y rígido su determinismo. Sin embargo, sus ideas esenciales ya son fijas en sus líneas generales (3). Su occamismo (*v. infra,* D) le impidió en todo tiempo ver la necesidad de las virtudes sobrena-

---

(1) *De spiritu et lit.*, c. 5; 30; 34 (Tal vez va errada la última cifra).

(2) "Ac per hoc... *integri* in naturalibus sumus (Fol. 193). (Lutero rechaza esta opinión así enunciada por él).

(3) *V. infra,* C. Es, en verdad, horrible verle escribir más tarde, en 1535, en su *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (I, 55): "Yo digo que, tanto en los hombres como en los demonios la fuerza espiritual ha sido, no solamente corrompida por el pecado, sino totalmente destruida, de suerte que no queda ya en ellos más que una razón depravada y una voluntad enemiga y adversaria de Dios, cuyo único pensamiento es guerrear contra El". ¡Por manera, que el hombre caído es semejante al demonio! "Todo lo que hay en nuestra voluntad—continúa—es el mal, y cuanto hay en nuestra inteligencia, es el error. *Por esta razón, en lo que se refiere a las cosas divinas, el hombre no tiene más que puras tinieblas; error, malicia y perversidad de la voluntad y de la inteligencia.* V. también Erl., 15, 199, etc.

turales (llamadas también *hábitos* sobrenaturales) y así las cosas, en harmonía con su propio estado interior, terminará por excluirlas de su sistema y por rechazar la justicia infusa como cualidad. Ya no le era posible considerar la justicia original como cosa sobrenatural, sobreañadida, e infusa sino como parte integrante de la naturaleza de Adán. Según esta teoría, habiendo el hombre perdido la justicia primitiva por el pecado, ya dejó de estar en la posesión plenaria de su primera naturaleza.

Si se considera al hombre tal como tras de sus personales experiencias nos lo describe Lutero, incapacitado por la concupiscencia invencible para cumplir la ley y no quedándole, en suma, otro recurso que el de suspirar; si, por otra parte, recordamos que el "reformador" se hallaba comprometido a identificar la concupiscencia con el pecado original; que desde entonces viene a resultar que el pecado original persiste en el mundo tan vivo como la concupiscencia; que, en su consecuencia, todo pecado es mortal, y toda obra humana, envuelve en sí un pecado y un pecado grave, y, en fin, que la voluntad, subjugada por la concupiscencia invencible, no puede hacer nada bueno y que no es libre, se comprende en ese caso que la justificación *tenía que* resolverse en el hecho *puramente exterior* de cubrir nuestra miseria. No podía aspirarse a "llegar a ser justo" *interiormente*, a una penetración del alma por la gracia, en una palabra, como ya lo hicimos notar, de una *justificación*.

Lutero no admitía la *gracia* infusa, la gracia santificante, como acto de Dios que nos *purifica*, nos cura y nos levanta y que, en suma, es para el alma un nuevo principio de vida y de actividad. Rechazó la gracia infusa—dice Seeberg—porque es "un concepto vacío de sentido que, *lejos de* conceder a Dios demasiado, le concede *demasiado poco*" (1). Esta afirmación es tan insostenible como el descubrimiento de Dieckhoff, que dice que el arrepenti-

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 249, n. 1.* En sus estudios sobre Lutero, Seeberg, a quien, por otra parte, estimo por su ciencia, no supo mantenerse imparcial y se contenta a menudo con hueras evasivas. Esta afirmación de que la gracia santificante *concede a Dios demasiado poco,* me parece absolutamente ininteligible, Ruégole, pues, a Seeberg que se explique con más claridad y que pruebe su tesis, no con palabrería, sino con ideas.

miento que exige la Iglesia para la remisión de los pecados, le pareció insuficiente al reformador de Wittenberg (1).

El mero hecho de asegurar que la voluntad es sierva, ya impide admitir que la justicia de Dios pueda llegar a ser intrínseca en nosotros (2), aun sin contar con la persistencia del pecado original en nuestras almas, la desaparición del cual, según Lutero, es correlativa de la desaparición de la concupiscencia, con la cual se confunde, y, por lo tanto, puede ir desapareciendo paulatinamente, pero nunca del todo en este mundo, donde la justificación no pasa de ser *incoativa*. Siempre—añade—continuamos enfermos, y sólo *en esperanza* estamos *buenos*, o mejor dicho, *curados* (por Dios), es decir, puestos en vías de curación (3). En este mundo nunca somos *justificados*, sino, a más tirar, *justificandos*, porque, estando *siempre en pecado*, siempre estamos necesitados de la *justificación* (4).

Según Lutero entra el pecador en vías de justificación cuando, después de haber llorado amargamente su miseria y su estado interior, se oculta detrás de la justicia de Cristo, como quien dice, detrás de una mampara (5), guareciéndose de este modo "bajo las alas de la gallina". "Todo nuestro bien es *extrínseco* a nosotros, y este bien es Cristo. Los santos reconocen que el pecado mora en ellos,

(1) *Der Ablasstreit* (1886), 171. *V.* N. PAULUS, *Johann Tetzel* (1889), 105, y sig., 110 y sig. V. también infra (§ VI).

(2) *V. supra*, p. 112, n. 2, el pasaje tomado del *Sermo 169* de S. Agustín.

(3) "Revera aegroti, sed inchoative et in spe sani seu potius sanificati, i. e. sani fientes". (*Comm. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 188: Ficker, II, 176).

(4) "Semper homo est in non esse, in fieri, in esse; semper in privatione, in potentia, in actu; semper in peccato, in justificatione, in justitia, i. e. semper peccator, semper poenitens, semper justus". (*Ibid.*. fol. 246: Ficker, II, 266-267).

(5) No hay que escandalizarse de esta comparación, porque la que emplea Lutero es más cruda todavía: "Cristo debe ser delante de Dios la capa encubridora de nuestra vergüenza (literalmente: el cobertor de nuestra ignominia, *Schanddeckel*). Weim., VII,, 342 (1521); XXVIII, 759 (1529). Para la palabra *Deckel* (cobertor o tapadera) v. Erl., I, 119 (1531): "Lo que aun es impuro e imperfecto, hay que taparlo con cobertera y ponerlo bajo el abrigo del perdón del pecado". Desde 1516 viene usando esta comparación (Enders, I, 60, 38) y más tarde (en 1525), (v. *supra*, T. I, p. 21). Está calcada en el proverbio: "cada cual cubra la ignominia del vecino" (*Einer muss des andern Shanddeckel sein*), es decir, debe tolerar la ignominia del prójimo (*Coment. sobre la Ep. a los Romanos*, fol. 226. V. además Erl., 10, 322 y *supra*, T. I. ps. 226-227).

pero que, gracias a Cristo, este pecado es *encubierto* y no se les imputa (1). La justicia de Cristo *cubre* a los que han de ser justificados (2), y, de esta suerte "cuando Dios quiere ver al pecador y entrar en juicio con él, no ve realmente al pecador, sino la mampara de Cristo, sobre la cual se proyecta en cada ocasión y cuando es menester otra imagen u otra decoración, y tan aína ve allí a Cristo derramando su sangre por todos o sobrellevando los pecados del mundo, como cumpliendo la ley por todos los pecadores, etc. Entre tanto el perillán recatado detrás de la mampara, a pesar de haber pecado cuanto ha podido y de haber satisfecho todos sus antojos, con la única condición de que tenga confianza de ser bien protegido y encubierto por la mampara, y con tal de que crea a puño cerrado que al espectáculo de las figuras pintadas en esta mampara, la vista de Dios ya no alcanzará a sondear sus interioridades y sus desafueros, ya no tiene por qué desasosegarse, puesto que Dios le perdona todos sus crímenes, por más de que él, en realidad, permanezca después del perdón tan canalla como antes era. ¡Esta es la justificación de Lutero! Este es el clavo ardiendo a que se agarró quien por culpa suya estaba desesperanzado de recobrarse con la ayuda de la gracia de Dios.

Si la justicia de Cristo nos es meramente extrínseca, si se limita a *cubrirnos*, se puede aplicar a la misma lo que Lutero decía de la cogulla de los monjes: "Muchos bribones se *encubren* con la capucha, la cual *no hace bueno a nadie"*; "la anguarina no sirve más que para encubrir a los tunos antiguos, y no para hacer hombres nuevos"

---

(1) "Ideo recte dixi, quod *extrinsecum* nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus... Si enim solum pro praeteritis peccatis intelligendae sunt confessiones sanctorum, et in praesenti esse puros (eos ostendunt): ut quid non solum praeterita, sed etiam praesentia confitentur? Nisi quod sciunt in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari?" (Fol. 147v). En el fol. 150v. dice "justitiam dari per reputationem sine operibus, quod utique fit per non—imputationem injustitiae. Ergo idem est dicere: "cui Deus reputat justitiam", et "cui Dominus non imputat peccatum", i. e. injustitiam. Sed nulli hanc imputat, quantumlibet operetur, nisi cui primo tectum sit peccatum (i. e. peccatum radicale, originis naturale quod per poenitentiam, baptismum, gemitum et timorem Dei tegitur), et remissae iniquitates, i. e. scelera seu opera".

(2) "Christi justitia eos tegit et eis imputatur". (*Ibidem*, fol. 188v). (Ficker, II, 176).

(1). "Bajo el disfraz de su cargo, nos dice malignamente Lutero, puede el papa permitirse todas las enormidades del mundo" (2). Esto viene como anillo al dedo para el que haya sido justificado según la teoría luterana: al socaire de la justicia de Cristo puede propasarse a todas las barbaridades posibles.

Y cuando más adelante repite Lutero hasta despepitarse que la gracia o el favor de Dios *transforma y renueva* al hombre, estas no son más que palabras hueras en contradicción con sus ideas fundamentales, sin más propósito que el de despistar a sus lectores y oyentes. Si la gracia *transforma* al pecador y lo *remoza,* hay que decir en buena lógica que el pecador es justificado y que el pecado que lo hace pecador, es perdonado; de otro modo carecen aquí de sentido las palabras *transformar, cambiar* y *renovar:* Y si el pecado se perdona, el hombre justificado ya no es al mismo tiempo justo e injusto, como decía Lutero en conformidad con su sistema y sus principios fundamentales. Pero ¡bastante se apuraba él por una contradicción de más o de menos!

En nuestros días ya no acceptan los teólogos protestantes la idea fundamental de Lutero, y en público y en privado la reconocen *como falsa;* pero cuando se trata de exponer el derecho que tenía Lutero a encararse contra la Iglesia, entonces defienden todas sus bufonadas a capa y espada, declarando digna de la "Reforma evangélica" su crítica de la doctrina católica de la justificación, y en frente de esta doctrina (o, más bien, de la caricatura de esta doctrina) resulta "evangélica" la del "Reformador". Y ¿puede llamarse a esto estudiar con método y crítica?

Como secuela de la identificación de la concupiscencia invencible con el pecado original y de la supresión de la diferencia entre el pecado mortal y el venial y entre el pecado original y los pecados actuales, que no son sino los frutos y las obras del fómite del pecado, esto es, del pecado original (3), *vióse obligado* Lutero a reformar la doctrina que hasta entonces había admitido en todo lo que al pecado

(1) Erl., 46, 220, 271 (1537-1538); In Galat., I, 369 (1535).
(2) Erl., 45, 45 (1537-1540).
(3) *Supra,* p. 63.

y a la pena se refiere, y también su doctrina sobre el bautismo sufrió renovación substancial, desde el momento en que, contra lo que antes había creído, dió en sostener que este sacramento no borra el pecado original. La doctrina católica sobre el *sacramento de la penitencia* y sobre las *indulgencias* ya no tenía para él ningún significado. Dice también en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* luego de haber declarado que el pecado persiste en nosotros después del bautismo: "La misma razón aducida para el bautismo, vale igualmente, y más aún para la penitencia y las indulgencias" (1).

Lo propio que la caridad, debía la *contrición* parecerle también pura farsa. "Hacemos a menudo-dice-examen de nuestros pecados actuales, los lloramos, los confesamos y hacemos penitencia por ellos sin acordarnos jamás de su raíz que lo es el pecado (*original*) persistente en nosotros. No nos esforzamos en disminuir poco a poco *este pecado,* preocupándonos únicamente de los pecados actuales. *Después de la confesión,* nos ilusionamos y *aseguramos* de que ya estamos justificados, siendo así que no estamos sino en camino de la justificación. Nos figuramos que nuestros pecados han sido ya borrados, siendo así que el pecado está siempre en nosotros. Por donde la *confesión frecuente* no es más que una ocasión de recaída y no tiene otro efecto que el de perdernos, (2). Dada la disposición en que se

---

(1) "At eadem ratio est de poenitentia et de indulgentiis, quae de baptismo, immo multo efficacior". (Fol. 153) (Ficker, II, 123).

(2) "Unde et tanta nunc in Ecclesia est recidivatio post confessiones. Quia *justificandos* se nesciunt, sed *justificatos* se esse confidunt, ac ita per securitatem suam, sine omni labore diaboli, prosternuntur" (*Comment. sobre la Epist. a los Rom.*, fol. 145: probablemente, aun de 1515). Lutero hablaba aquí según el estado en que él mismo se había precipitado.—"Qui solum ad actuale peccatum respicit et de illo purgando tantum sollicitus est, cito praesumit et securus fit, quia per sacramentum et confessionem scit sese purgari", etc. (Fol. 149).—"Non ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones. *Quae non essent sine culpa* (sunt enim *vere peccata, et quidem damnabilia*) nisi misericordia Dei non imputaret. Non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis vitiis, gratiam Dei invocantes, pugnant. Quo circa, *qui ad confessionem accedit, non putet se onera deponere,* ut quietus vivat, sed sciat, quod onere deposito aggreditur militiam Dei, et aliud onus subit pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica. Quod nisi sciat, cito recidivet". Pero ¿quién en la Iglesia ha negado que, aun después de la confesión, hay necesidad de luchar contra las pasiones? ¡Ojalá que Lutero las hubiera siempre combatido! ¿Quién ha enseñado que la concupiscencia y las

hallaba Lutero, la confesión debía de ser para él un suplicio, y estos delirios de su pluma, son elocuentes síntomas de la gravedad de su dolencia!

Situado en el punto de vista del hombre a quien su estado interior obliga a la identificación de la concupiscencia invencible con el pecado original, y dando por descontado que la voluntad no es libre, cualquier observador concluirá que toda contrición perfecta o imperfecta se hace *superflua.* ¿Qué es, en efecto, lo que hemos de llorar? ¿El pecado? ¡Pues, si no podemos evitarlo! ¡Lo hemos heredado de Adán, y nos consta por anticipado que ha de acompañarnos hasta la muerte! No hay duda que desde el momento en que comenzó a ser atacada su doctrina, Lutero, maestro en el arte del disimulo, se guardó muy bien de mostrar siempre en las discusiones públicas el fondo de su pensamiento; pero quien le conozca las mañas, el teólogo que sepa buscarle las vueltas a Lutero, tiene que darse trazas para desentrañar sus ideas (1).

De su peso se cae que la doctrina del "reformador" echaba por tierra toda la formalidad de la penitencia y encastillaba la libertad de pecar, y esto es lo que le ocurrió a él, según que en adelante se verá más claro aún. Y así tenía que ser desde el momento en que campó entre aque-

(1) El conocimiento del punto de partida de Lutero nos sirve también de base para juzgar sus ideas y sus afirmaciones anteriores a propósito de la *no-necesidad* de la contrición para ganar las indulgencias: Weim., I, 586, 591 (1518), 665 (id.); v. PAULUS en el *Katholic*, 1901, I, p. 513. La escasa confianza que merece Lutero, nos da la medida del caso que le hemos de hacer de sus lloriqueos futuros con motivo de los predicadores de indulgencias, que habían dicho "*que no había necesidad de contrición ni de dolor* de los pecados para poder ganarlas". Erl., 24, 339 (1530). Pero ya volveremos a hablar más adelante de esta materia (al tratar de la contrición, según Lutero, § 5, E, II).

pasiones desaparecen después de la confesión? Por el contrario, la Iglesia y los doctores católicos de todos los tiempos han negado que la concupiscencia o las pasiones fuesen *pecado*, o *el pecado mismo*, y que, como tales, necesitasen su no-imputación por parte de Dios, y este era, sin embargo, uno de los errores fundamentales de Lutero. Véase otro pasaje suyo (fol. 269, mitad del a. 1516): "Et horum hominum genus hodie est et portentosissimum et copiosissimum, qui poenitentiam a Christo praedicatam in temporalia opera et externa constituerunt, quibus factis sese justos arbitrantur. Inde confessio illa frequens facta est in perniciem perditae fiduciae in semetipsum, *quia non tollit quod praesumunt*". V. además Weim., IX, 104, (1516).

llos sus contemporáneos "que creían ver en él sus propias personalidades elevadas a una altísima potencia" (1), esto es, el prototipo corregido y aumentado de la concupiscencia invencible de todos ellos. En Primera parte T. I, p. 349 y sigs., hemos visto hasta dónde arrastró esta concupiscencia a Lutero y a los sacerdotes y monjes relajados que se sumaron a él.

El *primer* principio que Lutero deducía de su experiencia personal, es a saber: "La concupiscencia, absolutamente invencible, es el mismo pecado original que persiste en nosotros", tenía, como consecuencia necesaria, infinitas contradicciones consigo mismo, con la sana razón, con la Sagrada Escritura, con toda la Tradición y, finalmente, con la doctrina católica. Las piedras se desmoronaban unas tras otras. Después de haber empezado por esta afirmación: "Es imposible observar el precepto de no tener deseos voluptuosos", Lutero cayó en los brazos de una monja, quebrando sus votos y declarando que "la continencia es imposible", arrojando por la borda todo cuanto nos prescriben la abnegación y el dominio sobre las pasiones (2).

Decían los escolásticos con mucha razón que "un ligero error en el principio, se hace al fin un error enorme" (3). Pues ¿qué sucederá si el error es ya enorme desde los comienzos? Al ver las contradicciones de Lutero y la oposición de su doctrina a la Sagrada Escritura, a la Tradición, y, en suma, a todo lo que hasta entonces se había creído, no podemos menos de recordar las palabras siguientes de Aristóteles: "Todo lo que existe, se harmoniza con la verdad; pero lo verdadero está siempre en contradicción con lo

---

(1) Escribe DILTHEY en los *Archivos para la historia de la Filosofía* (*Archiv. für Geschichte der Philosophie*), publicados por L. STEIN, V, 357: "Lutero dominaba a los hombres de su tiempo, porque estos creían reconocer en él a su "yo", elevado a una alta potencia". Estos Señores no se entienden a sí mismos.

(2) Sobre la conexión que hay entre el dominio moral y el dominio dogmático, *v. infra*, § 5., A.

(3) "Parvus error in principio, fit maximus in fine". Este adagio está calcado sobre el de Aristóteles Τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες. *De coelo,* I, c. 5. En igual sentido escribió el mismo Lutero (Weim., III, 578: 1513-1514): "Unum verbum male intellectum, in tota Scriptura confusionem facere potest".

falso" (1). "Todo lo que lleva el sello de la verdad debe estar siempre de acuerdo consigo mismo" (2).

Lutero tenía que estar, por de pronto, en desacuerdo con el fundamento de nuestra redención, con el mismo *Redentor*, con *Jesucristo* y su *gracia*, puesto que Juan Bautista había dicho de Cristo que es el Cordero de Dios que *borra* el pecado del mundo; mientras que Lutero reduce su obra redentora a la categoría de un cancel o de un *capote que cubre nuestra vergüenza*. Ya que *no puede* Cristo borrar los pecados del mundo, no le queda más recurso que el de *encubrirlos*. La gracia transformante no existe y cuanto Lutero dice en sentido contrario, es pura palabrería, en contradicción con su principio fundamental. El pecador que se refugía bajo el manto de Cristo, se queda tal como es y tal como era, según lo han probado con los hechos Lutero y sus partidarios, que fueron tras de ese expediente todavía más escandalosos que antes. El mismo lo confesó, por más de que con su habitual zorrería echó a la Iglesia la culpa de aquel estado de cosas del cual *él propio* era el responsable. Los papistas—decía—han *obscurecido* a Cristo, al bautismo y a la gracia, y para ellos no hay transformación ni cambio. Lleva su extravagancia hasta decir: *"Cuando yo era papista, me hubiera avergonzado de nombrar a Cristo, y el nombre de Jesús había llegado a ser para mí como el de una mujer* (3); *nosotros no sabíamos una palabra del bautismo* (4). Nunca se cansa de imputar en falso a la Iglesia la idea de que Cristo era superfluo, e inútil, según ella, su misión de Redentor.

Y, sin embargo, precisamente según Lutero y únicamente según él, es como *Cristo resulta completamente superfluo*.

En opinión de Lutero, la obra redentora es puramente *exterior, no que una reparación y una restauración* (5).

---

(1) Τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. *Ethic.*, I, c. 8.

(2) Δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. *Analyt. prior*, I, c. 32.

(3) W. PREGER, *Tischreden Luthers aus den Jahren* 1531 y 1532, (1888), p. 122, n. 464.

(4) Erl., 6, 341 (1537).

(5) *Reparatio, restauratio.*

Todo se reduce a este principio: Dios declara justo al que permanece en la injusticia; Dios mira como a hombre moral a quien persevera en la inmoralidad. Pues entonces ¿de qué sirve que Cristo haya venido para rescatarnos? Todo cuanto hizo, hubiérase podido hacer de un modo más sencillo, y hasta mejor, sin su intervención. Era Lutero occamista cuando dió con este "descubrimiento", y en el fondo continuó siempre siéndolo (1) y, como tal, hacía suyo el axioma llevado hasta el extremo por Occam: "No se deben multiplicar los entes sin necesidad" (2). En el presente caso no había ninguna necesidad de dar entrada a un ser nuevo, esto es, a Jesucristo, puesto que tan poco ha hecho, y la fuerza y la gracia que nos ha legado no llegan a sernos intrínsecamente inherentes, ni son otra cosa más que el *favor extrínseco de Dios* (3), por manera que teníamos ya lo bastante con la mera aceptación divina o con el favor de Dios y *Cristo*, por lo tanto, *nos es inútil*. En verdad que, siendo esto así, no tengo yo la menor necesidad de disfraz alguno para ocultarme debajo del capisayo. Dios me tiene que mirar a mí solo, y ver mi perversidad; si, a pesar de ello, me recibe en su seno, tanto más grande se mostrará su misericordia, que siempre va más adelante que su justicia, y desde ese momento espero en la total remisión de mis pecados que no me otorga el Cristo de Lutero (4). "Es una impiedad y es falta de fe no esperar más que un semiperdón de quien es justo y la justicia misma", según dice con razón una máxima antigua (5).

---

(1) V. infra, D.

(2) "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem".

(3) *Rationis Latomiae refutatio* (521), en Weimar, VIII, 106: "Gratiam hic accipio proprie *pro favore Dei, sicut debet*, non pro qualitate animi (*sic!*), ut nostri recentiores docuerunt. Atque haec gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo a corruptione sua sanatus, etiam propitium Deum habere se sentiat". Lo mismo el año siguiente: v. Erl., 63, 123. Y luego en las *Opp. exeg. lat.*, XIX, 109 (1532, publicado en 1538): "Gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et justificans gratis per Christum". V. también Erl., 7, 179, donde, como en otros lugares, niega que la gracia sea una cualidad o *hábito* en el alma.

(4) *V. supra*, T. I, p. 311, n. 1; T. II, ps. 98, 99, etc., donde Lutero, según su verdadero sistema, dice que no conseguimos más que un perdón parcial.

(5) "Quaedam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam". *De vera et falsa Poenitentia*, c. 9, n. 24 (en las Opp. S. Augustini).

El Cristo de Lutero ni siquiera ha podido hacerme cristiano, y no soy cristiano más que en parte, un cristiano *incoado,* así como Cristo no es más que un *conato* de Redentor y no un Redentor completo (1).

Es por consiguiente, exacto lo que dejo dicho (pág. 25), conviene a saber, que en el *sistema* de Lutero la *muerte* es un redentor más poderoso que *Cristo.* En el fondo de esta teoría no se encuentra más que el pecado original: *"Dios no mira más que a este pecado natural"* que "es el pecado de origen o de naturaleza *el pecado de la persona* y el verdadero pecado capital. No ha sido cometido a la manera que los otros, pero existe, vive y *produce todos los demás pecados.* Es el pecado esencial que *peca* (2), no durante una hora o durante cierto tiempo, *sino durante la vida entera del individuo y donde quiera que viva"* (Erl., 10, 322), esto es, hasta que se muera. Jesucristo no hizo más que *comenzar* a desterrarlo, pero no logró borrarlo completamente, y sólo la muerte destruye por entero el "pecado de la persona". *Por lo tanto, Cristo no ha vencido al pecado ni a la muerte* y únicamente la muerte puede dar al traste con el pecado original, este pecado de la naturaleza y de la persona, que es el único que toma Dios en consideración.

C).—Primeras diatribas de Lutero contra los escolásticos.—El "reformador" desconoce la edad de oro de la escolástica.

"Sabemos—dice Seeberg—que Lutero hizo profundos estudios escolásticos" (3). ¿Por dónde lo sabe este señor? Pues

---

(1) Dice en sus *Annotationes in aliquot capita Mathaei* (1538), *Jen. Opp. lat.,* IV, 343: "Christianus non est *in facto, sed in fieri".* Que el que ha *comenzado* a ser cristiano "cogitet *se nondum esse christianum,* sed *quaerere ut fiat christianus".* De modo que después de la venida de Jesucristo ¡todavía tenemos que *indagar* la manera de poder hacernos cristianos! ¡Todo esto se compagina perfectamente con la opinión suya de que Cristo *no ha destruido* el pecado y de que nosotros no estamos todavía justificados, sino "en camino de estarlo!"

(2) Aquí se trasluce de nuevo la tesis de que "la concupiscencia es culpable (*concupiscentia rea est*).

(3) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* II, 206. Estoy muy lejos de colocar a Seeberg en el mismo predicamento que a los dos difuntos teólogos DIECKHOFF y GOESTLIN el "doctor de las tres Facultades", que le son muy inferiores, como que a cada paso confunden

yo estoy seguro de lo contrario. Seeberg aduce la siguiente prueba: "Estudió, sobre todo, a Pedro Lombardo, a Occam, a D'Ailli y a Biel". ¿Y a eso se llama haber hecho profundos estudios escolásticos, por haber estudiado estos cuatro autores, tres de los cuales pertenecen a la *decadencia* de la escuela? Si el mismo *Seeberg* se hubiera decidido a hacer un estudio más profundo, hubiera llegado a convencerse de que Lutero en la época de su crisis doctrinaria, cuando ya había formulado sus primeras tesis, fecundas en consecuencias, y emprendió la guerra contra los escolásticos, no era más que un *teólogo a medias*, un teólogo *de formación deficiente, que desconocía la edad de oro de la escolástica, esto es, la escolástica del siglo XIII*, sobre todo, *al príncipe de esta escuela Sto. Tomás*, y aun al mismo *doctor de su orden Egidio Romano.*

Es claro que en adelante hablará como si hubiera leído a Sto. Tomás y a todos los escolásticos, pero ¡tantas veces ha falseado la luz de la verdad! En este como en otros puntos, los teólogos protestantes han hecho mangas y capirotes de la sana crítica y de la investigación metódica. Basta que Lutero *de aquí en adelante* truene tan a menudo, como lo hemos ya dicho muchas veces, contra Sto. Tomás y contra los tomistas; que llame al Doctor Angélico "la fuente y la sentina de todas las herejías y de todos los errores y el destructor del Evangelio, como lo prueban sus libros"; (Weim., XV, 184. 1524); que trate de hacernos creer a carga cerrada que está muy al cabo de las obras de Sto. Tomás y de los demás escolásticos (1); que, después de haber hablado hasta dejarlo de sobra de los escotistas, los

(1) Así entiendo yo el pasaje de Weimar, VIII, 127 (*Rationis Latomiae confutatio*, de 1521): "De Thoma Aquino, an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito, citius Bonaventuram crediturus beatum. Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae... Arbitror igitur et mihi non esse penitus crassum in rebus istis judicium, *qui educatus in eis sim* et coaetaneorum doctissimorum ingenia expertus, *optima istius generis scripta contemplatus...*"

a los *nominalistas* con los *escolásticos*, y las ideas particulares de éstos, con la doctrina católica. Dieckhoff, el menos zote de los dos, y de quien de nuevo hablaré más adelante, rompió la marcha y Koestlin le siguió a ciegas. V. muy en particular la *Luthers Theologie* del último, 2.a ed. I, 16 y sig.

tomistas, los albertistas y otros, grite a voz en cuello que nadie tiene que ponerle escuela de teología escolástica, *porque ya él se la sabe de carretilla* y que se siente dichoso de haber acabado por desentenderse de ella (1), todo esto basta para que los teólogos protestantes lo tomen siempre en serio y lo crean a puño cerrado, sin tomarse el trabajo de examinar las afirmaciones del "reformador" (2).

Nunca, en efecto, se les ha ocurrido hacerse esta pregunta: Antes de llegar a ser *profesor de la Biblia* y *de las Sentencias* (*Biblicus, Sententiarius*), ¿había recibido Lutero una sólida instrucción teológica? ¿No era más bien un *autodidacto* o aficionado, que un maestro metódicamente formado? En ciertas cuestiones teológicas particularmente en la de la gracia, y esto desde los principios ¿no era más bien ecléctico que escotista u occamista, como lo eran muchos individuos de su orden en el siglo XIV? En estas mismas cuestiones sobre la gracia ¿no se ha atenido en *todo tiempo*, más bien que a un sistema concreto, a las ideas de S. Agustín citadas en las *Sentencias* de Pedro Lombardo? Y sin embargo ¿no permaneció occamista en el fondo?

Mas, por ahora, debemos concretarnos a este problema: en los años de 1515 y 1516 ¿conocía Lutero la *edad de oro de la escolástica?* (3). Voy a dar respuesta a esta pregunta examinando sus diatribas contra los escolásticos en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.*

Según lo hice notar al final del párrafo precedente (*supra*, p. 71), Lutero dió realmente principio a estos ataques contra los escolásticos con motivo de su "descubrimiento" (del nuevo evangelio) y en su *Comentario sobre*

---

(1) *Operat. in Psalmos* (Weimar, V. 22 (1519): Scio, quid mihi fecerit scholastica theologia; scio rursum, quid ei debeam: gaudeo me erutum, et gratias ago Christo domino meo. Non est quod me doceant eam: *novi eam;* nec quod concilient mihi eam: *nolo eam*".

(2) ¡Cata ahí a los epígonos! El subpastor y licenciado A. LICHTENSTEIN ha publicado hace poco un desastroso folleto con un prefacio del superintendente de Magdeburgo: *Paulus und Luther* (Leipzig, 1903). Se lee en su página 38: "Hacía, además, Lutero estudios teológicos muy absorbentes, naturalmente, en el sentido escolástico; estudiaba *muy especialmente* a Tomás!... ¿No es curioso que el "teologo clásico" haya contribuido tanto a la formación de este "heresiarca?" ¡Qué lástima!

(3) Claro es que se no se habla aquí de los tratados de mística ni de las obras ascéticas.

la Epístola a los Romanos desde el año 1515 en que hizo sus primeras armas, mostrándose desde entonces *desleal* e *ignorante* lo mismo que en su campaña posterior a la apostasía, si bien, como es de suponer, su ignorancia disminuía andando el tiempo, mientras que su deslealtad iba tomando incremento de día en día.

Empezaré por examinar el punto de que acabamos de tratar, es decir, el del pecado original.

I.—PRIMER ATAQUE, CON MOTIVO DEL PECADO ORIGINAL Y DE LA JUSTICIA.

Desde 1515, según que lo dijimos atrás (p. 76, n. 1) reprueba Lutero en los escolásticos la alucinación de creerse que el bautismo borra completamente el pecado: tal es el *primer agravio* que les representa. En el capítulo quinto del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, vuelve muchas veces sobre este mismo punto con mayor extensión, en tales términos, que no cabe ningún género de duda acerca del verdadero sentido de esta reconvención. "¿Que es, pues, el pecado original?"—pregunta el "reformador" (1). "Primeramente, según las sutilezas de los

(1) Quid ergo nunc est peccatum originale? Primo: Secundum subtilitates Scholasticorum Theologorum est privatio seu carentia justitiae originalis. Justitia autem secundum eos est in voluntate tantum subjective: ergo et privatio ejus opposita. Quia scilicet est in praedicamento qualitatis, secundum logicam et metaphysicam.

Secundo autem, secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Cristo Jhesu, est non tantum privatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium, tam corporis quam animae, ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum. Sicut ps. 13 scriptum est "Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sun". Et Gen. 8: "Sensus enim et cogitatio cordis humani ad malum proni sunt". Non enim istam privationem tantum Deus odit et imputat (sicut multi peccatum suum obliti et non agnoscentes), sed universam ipsam concupiscentiam, qua fit, ut inobedientes simus huic mandato: "Non concupisces". Sicut Apostolus 7 cap. infra clarissime disputat. Hoc enim praeceptum ostendit nobis peccatum, sicut apostolus ait: "Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: Non concupisces".

Igitur sicut antiqui Patres sancti recte dixerunt, peccatum illud originis est ipse fomes, lex carnis, membrorum, languor naturae, tyrannus, morbus originis, etc. Est enim simile cum aegroto, cujus ae-

escolásticos, es la privación o la falta de la justicia original. Ahora bien: dicen ellos que esta justicia, reside en la *voluntad* que es el sujeto de ella, porque según la lógica y la metafísica la justicia figura en la categoría de cualidad, y lo mismo se dice de la privación que le es opuesta".

Antes de entrar en el estudio (*v. infra.*, las 6 ps. sigs.) de la explicación que da sobre el concepto escolástico del pecado original, voy a hacer una observación previa acerca del *sujeto* de la justicia primitiva y, por consiguiente, del pecado original, según los escolásticos; lo que al tanto dice Lutero demuestra que él no conocía *ni a Sto. Tomás, ni a ningún representante de la escuela tomista hasta su tiempo,* es decir, hasta Koellin y Cayetano en 1512 y 1514: no conocía tan siquiera al doctor y superior de su orden *Gil* (Egidio) *Romano,* y únicamente conocía algunos representantes de la escuela escotista y muchos de la nominalista. Para Sto. Tomás y su escuela, lo mismo que para Gil de Roma y otros varios, el sujeto de la justicia original, y, por ende, del pecado original, es la *esencia del alma* (1). La *justicia formal,* es decir, la esencia de la gracia santificante, dicen ellos encima, está desde luego en la esencia del alma, y después en primer lugar en la voluntad; y así, Sto. Tomás, Gil Romano y todos sus discípulos enseñan que no es lo mismo la gracia que la caridad, puesto que la primera tiene por sujeto la esencia del alma y la segunda radica en la voluntad. Como Lutero no tenía noticia de estas divergencias, barajó en uno a todos los escolásticos (2); y

(1) Sto. Tomás, 1.a 2.ae, qu. 83, a. 2; *De malo,* qu. 4, a. 4; *2 Sentent.*, dist. 31, qu. 2, a. 1. Me limito a citar además a CAPREOLO, *2 Sent.*, dist. 31, conclusio 2.a; KOELLIN, *Expositio in primam secundae Abgelici doctoris* (Coloniae 1512), in 1.am 2.ae, qu. 83; AEGYDIUS ROMANUS, *Super 2.o libro Sentent.* (Venetiis, 1482), dist. 30, fol. A Iv. y A 2.

(2) V. el *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas,* I, 192: *infra* hacia el final de IV (Weim., XL, 1, (1911), p. 230, 18).

gritudo mortalis non tantum est unius membri privata sanitas, sed ultra sanitatem omnium membrorum privatam debilitatio omnium sensuum et virium... Ista ergo est hidra illa multiceps, monstrum nimis pertinax, cum quo pugnamus in Lerna hujus vitae usque ad mortem. Hic Cerberus latrator incompescibilis, et Antaeus in terra dimissus insuperabilis. Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo: *Beatus vir,* ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus theologus". (*Comentario,* fol. 166v.). (Ficker, II, 143-145).

como ignoraba la doctrina de Sto. Tomás, acusa "al papa y a todos los escolásticos" de que "dan a la gracia el nombre de caridad", etc. (1). "El pecado original, dice a continuación, no es, pues, únicamente la privación de una cualidad en la voluntad"; pero esta censura enderezada contra todos los escolásticos, no les comprendía sino a algunos de ellos, a todo tirar.

Mas, ante todo, ¿ha comprendido bien, o ha querido entender a derechas lo que realmente dicen los escolásticos sobre la justicia? De ninguna manera. Ya hemos visto de antemano la acusación que hace contra los teólogos escolásticos de que adoptan la manera de hablar de Aristóteles en su *Etica*, que clasifica *entre las obras* los pecados y la justicia, y habla del medio por el cual se implantan en nosotros y por el que desaparecen (2). Acúsalos, pues, de confundir la *virtud natural de la justicia con la justicia que nos justifica a los ojos de Dios.* Esta censura la repite muchas veces en el *Comentario,* y, por lo tanto, en 1515 y 1516, aunque no siempre nombra a los escolásticos (3). Encontramos la explicación de esto algunos renglones antes: "Es un error creer que este mal (la concupiscencia) se pueda curar *con las obras.* La experiencia, en efecto, nos enseña que por más obras buenas que hagamos, esta inclinación al mal siempre persiste en nosotros, y sólo a la misericordia de Dios le debemos el que no se nos impute como pecado" (folio 143v.). Luego de haber desnaturalizado la doctrina escolástica de la justificación *por las*

---

(1) *Ibidem,* 211 y s.: "Papa cum suis scholasticis doctoribus... gratiam vocat dilectionem". Sólo esta ignorancia nos explica que en 1517 haya podido escribir en su *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos*: "Gratia, quam vocant *scholastici doctores* justificantem *seu fidem formatam,* in Scripturis vocatur justitia Dei" (fol. 107).

(2) "Illi (theologi scholastici) sunt locuti ad modum Aristotelis in Ethicis, qui peccata et justitiam collocavit in opera, et eorum positionem et privationem similiter". (Fol. 144). (Ficker, II, 108) *v. supra,* p. 78.

(3) Lo mismo en otros pasajes del mismo tiempo que el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* por ej., Weim., I, 84 (24 de agosto de 1516): "Justitia enim Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, charitate. Non enim qui justa operatur, justus est, ut Aristóteles ait, neque operando justa et dicimur justi, sed credendo et sperando in Deum". V. también Enders, I, 64 (19 de octubre de 1516); para 1517 v. Weim., I, 226.

obras, Lutero les opone su propia teoría sobre el pecado original y la justificación, pretendiendo con tal expediente llegar a esta consecuencia; "Ya veis que, a pesar de la justificación por las obras, el pecado continúa persistiendo en nosotros", y en esta conclusión forzada acaba por cimentar su teoría favorita.

Bien presto se dió maña para atribuír esta opinión a los escolásticos. Después de haber citado la definición escolástica del pecado original, ya en lo sucesivo no habla sino *de una* justicia que es una cualidad, y que tiene la voluntad por sujeto; de esta *virtud moral de la justicia* que, según Aristóteles, se puede adquirir por las obras. No reconoce aquí Lutero más que dos especies de justicia: *la* que él atribuye gratuitamente a los escolásticos, a la que denomina "justicia de los filósofos y de los juristas, que la designan como una cualidad del alma", y *la justicia de la Santa Escritura*, "que—según él—depende más bien de la imputación de Dios que de la realidad de las cosas; porque no se posee la justicia si no poseemos más que su cualidad (y entonces, por el contrario será el hombre del todo pecador e injusto), sino cuando Dios, en su misericordia nos reputa por justos" (1).

Su manera de distinguir estas dos virtudes se infiere además de un pasaje posterior del mismo *Comentario*: "Ni las obras, ni la sabiduría, ni el estudio, ni mucho menos las riquezas y los honores nos hacen alcanzar la justicia, aunque no falten muchos sujetos que esperan el perdón de sus pecados mediante la ofrenda de un par de óbolos. Por eso también hay muchos que quieren aparecer justos a sus propios ojos por la circunstancia de ser sabios, porque leen o enseñan muchas materias, o porque están investidos de una elevada dignidad y ejercen el sagrado ministerio. La adquisición de la justicia de que aquí (2) se trata, es una

(1) "*Justitia* et *injustitia* multum aliter quam philosophi et juristae accipiunt in Scriptura accipitur. Patet, quia *illi* qualitatem asserunt animae, etc. Sed justitia *Scripturae* magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Ille enim habet justitiam, non qui qualitatem solam habet (immo ille peccator est omnino et injustus), sed quem Deus propter confessionem injustitiae suae et implorationem justitiae Dei, misericorditer reputat et voluit justum apud se haberi". (Fol. 152). (Ficker, II, 121).

(2) La de que habla S. Pablo en la *Epístola a los Romanos*, X, 10: "Se llega a la justicia creyendo de todo corazón".

cosa nueva; es *contraria* y *superior a las ideas de Aristóteles,* según al cual los actos repetidos, y, sobre todo, sin duda, los actos exteriores son los que producen la justicia. Esta es una justicia civil esto es, reprobada ante los ojos de Dios. A la *verdadera* justicia no se llega sino creyendo de todo corazón en la palabra de Dios". A renglón seguido rechaza Lutero la división aristotélica de la justicia en *distributiva, conmutativa y general (o legal)*. "Esta división es debida a la ceguedad de espíritu o a la sabiduría humana que no se preocupa más que de las cosas temporales, donde no se consulta más que a la razón, o cuando ocurre el caso de que se tengan relaciones de justicia o de otro género con alguna, o con escasas personas, o con gran número de ellas. Pero en la justicia de Dios, no hay persona alguna para con la cual no tengamos obligaciones estrictas, porque de todas somos deudores" (1).

Las citas que aducimos prueban palmariamente que Lutero no veía en ninguna parte otra cosa más que la virtud moral de la justicia, esto es, la justicia aristotélica. Demos de mano a su observación sobre las indulgencias, que nos denuncia su ignorancia en este particular.

El año siguiente (1517) llega hasta empeñarse en que *"las virtudes de todos los filósofos, y aun de todos los hombres, ora juristas, ora teólogos, podrán tener apariencia de*

---

(1) *Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 233, (Ficker, II, 244) sobre el texto "Corde enim creditur ad justitiam", Lutero dice: "Quasi dicat: nullis operibus, nulla sapientia, nullis studiis, sed neque divitiis aut honoribus pervenitur ad justitiam; licet multi nunc, oblatis duobus obolis, peccatorum indulgentiam sibi promittant. Et multi ideo justi volunt sibi videri, quod multa sciunt, legunt, docent, aut quod sublimi dignitate fulgent et sacris ministrent. Verum nova est haec acquisitio justitiae *contra vel supra Aristotelem,* quoniam ex actibus puta maxime exterioribus frequenter actis producatur justitia, sed justitia politica, id est coram Deo reproba. Vera itaque justitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, ut supra, 4: "Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam." Quod autem *justitia Philosophi* ita dispertitur in distributivam et commutativam, deinde et generalem, venit ex coecitate mentis, seu ex humana sapientia, in temporalibus tantum intenta secundum rationem tractandis, scilicet ubi potest fieri, ut aliquis nulli, alius paucis, alius multis debeat et communicet. Verum in justitia Dei homo nulli non debet quia "factus est omnium reus". Offenso enim Creatori debet gloriam et innocentiam suam; creaturae vero bonum usum, et cooperationem servitutis Dei. Ideo non solvit, nisi iis omnibus subjectus humiliet se in novissimum locum", etc. Bien sabido es el ejemplo que en esta materia dió Lutero poco después de haber escrito estas líneas.

virtud, pero en realidad no son más que defectos" (1), y aprovecha la ocasión para volver sobre la justicia distributiva, etc.

Si hubiera "hecho profundos estudios escolásticos" hubiera caído en la cuenta de que iba completamente extraviado. Aquí no se trata de los abusos que pueda haber entre los religiosos o los fieles y, en general en la vida práctica. Por lo que hace al cargo que dirige Lutero a los escolásticos, de que hablan del pecado y de la justicia según las ideas de Aristóteles, ya hemos visto que Sto. Tomás distingue claramente entre la *virtud por la cual somos justos para con nuestros semejantes*, y la *justicia infusa* que recibimos en el acto de la justificación (*supra.* p. 78, n. 1). La frecuente práctica de las obras exteriores—dice en otro lugar—ni más ni menos que si hubiera previsto la grosera acusación del caprichoso Lutero, engendra, sin duda, un hábito interior que dispone al hombre a bien obrar, como enseña Aristóteles en su *Etica;* pero *esto no acaece más que en los actos de la justicia humana,* que es la que ordena el hombre al bien humano. El hábito de esta justicia ciertamente se puede adquirir por las obras naturales. Empero *la justicia que Dios recompensa* está ordenada al bien divino, es decir, a la gloria advenidera, que sobrepuja las fuerzas humanas. *Por ello las obras del hombre no son suficientes ni proporcionadas para producir este bien, y es, ante todo preciso que el corazón del hombre sea justificado por Dios para llevar a efecto las obras que están relacionadas con la gloria divina"* (2). Ya anteriormente Pedro Lombardo

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos,* fol. 75v.: "Consequens est, quod omnium philosophorum virtutes, immo omnium hominum, sive Juristarum sive Theologorum, specie (ms. *speciem*) quidem sunt virtutes, revera autem vitia". Todas las exposiciones de Lutero están hechas con el mayor desenfado y omite (adrede) la diligencia de calcular si las unas van o no en cosonancia con las otras.

(2) S. THOMAS, *in ep. S. Pauli ad Rom.,* lect. 1.a. Sobre el versículo 2 del cap. IV: "Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum", hace las siguientes observaciones: "Potest objici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, secundum quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum, et in bonis operibus delectatur, ut Philosophus docet in 2 Eth. Sed dicendum est, quod hoc habet locum in justitia humana, per quam scil. homo ordinatur ad bonum humanum. Hujus enim justitiae habitus per opera humana potest acquiri. Sed justitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scil. futurae gloriae, quae facultatem humanam excedit, sec. illud I Cor. 2: In cor hominis non ascendit,

había expresado con mucha claridad la misma idea en su *Glosa sobre la Epístola a los Romanos,* obra en aquel tiempo muy extendida (1).

El doctor de la orden de S. Agustín *Egidio Romano* podía también enseñarle a Lutero que, aunque tiene, el mismo nombre, sin embargo la justicia sobrenatural y la virtud moral de la justicia tienen diferentes significado (2). *Acerca de este punto,* los escotistas y los tomistas (3) *no*

---

(1) In Rom., III, 27: "*Non enim ex operibus est justitia,* sed ipsa sunt ex justitia, ideoque *non justitiam operum* sed *opera justitiae* dicimus". En *teoría,* y cuando aun estaba libre de prevenciones, el mismo Lutero había adoptado la idea general en la Iglesia, reconociendo como regla en su *Comentario sobre los salmos* (1514): "Nos justi non sumus ex operibus, sed opera justa ex nobis primo justis" (Weim., IV, 113). Mas, para él, la práctica no corría parejas con la teoría, y siendo ésta puramente exterior, y no al unísono de su modo de obrar, abandonó luego la doctrina de la Iglesia y, después de su apostasía, se figuró que había hecho un descubrimiento, desconocido hasta la fecha por los escolásticos, asegurando que la justicia que nos hace justos es diferente de la virtud moral de la justicia, poniéndose a menudo en ocasión de hacer afirmaciones de este género.

(2) *In 2 Sent.,* dsit. 30: "Si dicatur, quod justitia fundatur in potentia, i. e. in voluntate, dicemus, quod *equivoce* hic et ibi accipitur justitia. Habebat enim se illa originalis justitia *sicut nunc se habet gratia,* que est in anima... Oportet quod equivoce accipiatur hic et ibi justitia"... La gracia santificante es la misma justicia original *en el sentido* de que el primer efecto de la una y de la otra es hacernos gratos a los ojos de Dios y herederos del cielo. Por donde la virtud moral de la justicia es diferente de la gracia santificante y de la justicia original.

(3) El mismo OCCAM escribe (*Super Sentent.,* II, qu. 26) que parece "quod justitia originalis dicat aliquid absolutum *superadditum* puris naturalibus", porque el pecado original "de facto est sola carentia justicie originalis, cum debito habendi eam". BIEL (*2 Senten.,* dist. 30, qu. 1, concl. 3) habla claramente del *donum supernaturale.* Lo mismo hablaban de lo que concierne a la gracia santificante o a la caridad que nos hace justos. *Ibid.,* dist. 26, qu. unica, a. 2 y 3. En su *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (I 188-189), Lutero habla de una manera sumamente inexacta y capciosa cuando distingue entre los escolásticos que consideran la gracia santificante o caridad infusa como la justicia formal, y Escoto y Occam que pretendían "que no había necesidad de la caridad infusa para obtener la gracia, sino que por sus solas fuerzas naturales el hombre podía producir el amor de Dios sobre todas las cosas". Según eso ¡se distinguirían de los anteriores en que los escotistas y nominalistas no harían consistir la justicia formal en alguna cosa *infusa* en nosotros (lo cual no es cierto). (Los nominalistas admitían que por las solas fuerzas naturales podía el hombre disponerse para recibir gracia; pero, como observa el P. Denifle, tambien, segun ellos, la misma gracia era alguna cosa sobrenatural) c. *infra,* D).

---

quae praeparavit Deus diligentibus se". Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad hujus justitiae habitum causandum, sed oportet *prius justificari interius cor hominis a Deo* ut opera faciat proportionata divinae gloriae".

están en desacuerdo en cuanto a lo substancial, aunque no estén de acuerdo sobre la esencia de la gracia santificante y la de las virtudes infusas lo mismo que con respecto a la preparación para la adquisición de esta justicia sobrenatural, esto es, para la justificación.

¿Qué nombre merece esta conducta de Lutero? Los teólogos protestantes se encuentran en esta alternativa: o el padre de la "Reforma evangélica" era un *ignorante* de solemnidad, o era *desleal.* ¿Quieren saber cuál es *mi* convicción íntima? Pues que era las dos cosas en una pieza, y cuando haya consumado su apostasía, será peor que todo eso, haciendo consistir la gracia justificante de los católicos tan aína en los votos, como en el hábito religioso, en el cordón, en el ayuno, y en las mortificaciones, en suma. ¡Y los teólogos protestantes se hallan tan a gusto copiándole servilmente!

Pero volvamos a lo que yo decía al principio, fundado en sus propias confesiones, conviene a saber, qué él es precisamente el que, antes de haber hecho sus "descubrimientos", no buscaba *más que* la justicia natural para poder aparecer delante de Dios con el ornamento de las virtudes. *Prácticamente,* no conocía él más que esta justicia que se puede adquirir por las obras, y no la justicia de fe. ¿Quién le había enseñado a hacerlo así? No había sido, a buen seguro, ni la Iglesia, ni el doctor de su orden, ni la sana escolástica, ni su propia doctrina de tiempos anteriores.

Por lo demás, aun sin quererlo y en insolvente contradicción con sus propias afirmaciones, se vió forzado a rendir testimonio a la verdad. Al final de su *Comentario* del capítulo cuarto, recuerda que Jesucristo por su resurrección nos trajo la justicia, y a continuación escribe esta notable frase: "Esta resurrección no sólamente es un símbolo de nuestra justicia, sino que realmente *la produce en nosotros, si* creemos en ella, porque ella, (la resurrección de Cristo) es su causa productora"; y termina diciendo: "Para los teólogos escolásticos esto se reduce a *un* cambio: expulsión del pecado e infusión de la gracia" (Fol. 158). Ya le habíamos oído hablar anteriormente en el

mismo sentido (1). Pues bien: ¿cuál es el fruto de la infusión de la gracia? Este fruto es, no ciertamente la justicia *aristotélica* sino la *justicia* que Dios recompensa, *la que tiene valor en su presencia.* Al hacer esta confesión Lutero se salía de su carril; pero ya hablaremos de este particular más adelante (§ 5, E, III).

Tratando de exponer contra los escolásticos el verdadero concepto del pecado original, dice Lutero (en el pasaje arriba citado, D, al principio de I, nota "Quid ergo"): "En segundo lugar, como dice el Apóstol y hasta el buen sentido en Jesucristo, el pecado original no consiste únicamente en la privación de una cualidad en la voluntad ni menos aún en la mera privación de una luz en la inteligencia y de una fuerza en la memoria (2), sino que es la privación total de toda restitud y de todo poder en todas las potencias del cuerpo y del alma, del hombre entero, interior y exterior (3); es además la inclinación al mal, la repugnancia para el bien, el disgusto por la luz y la sabiduría, y, por el contrario, la afición al error y a las tinieblas, la huída y el hastío de las buenas obras y la solicitud para el mal".

¿Contra cuáles escolásticos habla Lutero? El contexto lo indica: habla *en general* contra todos los teólogos de esta escuela. ¿De qué los inculpa? Recurramos otra vez al contexto: habían ellos hecho al pecado original consistir únicamente en la privación de la justicia primitiva, en la privación de una cualidad, y el verdadero concepto de este pecado, tal como lo hallamos en el Apóstol, se les había es-

---

(1) *V. supra*, p. 31. *Por lo demás, él mismo lo reconoce muy a menudo*, haciendo a los escolásticos distinguir entre la justicia adquirida y la justicia infusa.

(2) En su *Explicación de los Salmos* (Weim., III, 449: 1513-1514) aun enumera Lutero estas tres consecuencias del pecado original: "infirmitas in memoria, coecitas in intellectu, concupiscentia sive inordinatio in voluntate" como "reliquiae peccati originalis, etiam dimissi in baptismo". "Dimissi" se toma aquí en su sentido propio, a saber: "Christus *tollit* (en el sentido de *borrar*) reatum peccati". Por lo demás, las *reliquiae* persisten hasta el fin de la vida: (Weim., III, 231). Es lo mismo que dijo en sus *Glosas sobre las Sentencias*: "*In baptizatis aufertur culpa*, sed *non poena* originalis peccati". Weim., IX, 74 (1510 y sig).

(3) Hasta ahí tenía que llegar, porque, según él, la justicia original de que nos ha despojado el pecado de origen, pertenecía a la *naturaleza* del primer hombre. Por donde los descendientes de Adán no tienen la *integridad de sus dotes naturales* (integri in naturalibus). *V. supra*, p. 116.

cabullido. Do lo cual se infiere que *Lutero no conocía ni a Sto. Tomás ni a su escuela.* A consecuencia de la pérdida de la justicia original que todo lo mantenía en orden, "*todas las facultades del alma*—dicen ellos—*quedaron en cierto modo privadas de este orden propio* que las enderezaba naturalmente hacia la virtud, y a este despojo es a lo que se llama la herida de la naturaleza" (1). Mas, por cuanto este desorden y este despojo son una consecuencia de la pérdida de la justicia original, esta privación *pertenece al pecado* original, del que es el material elemento (2).

Hubiera podido Lutero leer en Sto. Tomás que este elemento material "permanece" aun después de la remisión del pecado original, como acabamos de oírselo: la razón, la voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible quedaron heridos (3). El mismo Doctor, que estaba muy lejos de conceptuar la degradación de la naturaleza por tan profunda como lo estimaba Lutero, le hubiera además indicado la causa de su exageración: "En cada uno de los hombres la inclinación al objetivo de la virtud es disminuída por los pecados actuales; desde luego que nuestras *he-*

(1) 1.a, 2.ae, qu. 85, a. 3: "Dicendum quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo onmes vires animae remanent *quodammodo* destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur".

Por la restricción "quodammodo", previene Sto. Tomás prudentemente la exageración en que incurrieron Lutero y otros, negando al hombre caído *toda* inclinación al bien. El hombre caído, en sí mismo, no es "radicalmente malo", como opina KANT; el mal no acabó por convertirse en la misma substancia del hombre, como dice FLACIUS ILLYRICUS (1520-1575). Aun hoy el hombre tiene inclinación natural a la verdad y al bien, como lo hace resaltar a menudo Sto. Tomás (1.a p., qu. 19, a. 10). Sobre la importancia y consecuencias de esta tesis, v. WEISS, *Apologie des Christentums,* I (4.a ed.), 261 y sig. 790 (N. del P. Weiss).

(2) 1.a 2.ae, qu. 82, a. 3: "Privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet *in peccato originali sicut quiddam materiale*". En otros pasajes, Lutero ha reconocido esta doctrina en los escolásticos. Weimar, II, 414 y sig. (1512).

(3) 1.a 2.ae, qu. 85, a. 3: "In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum, *est vulnus ignorantiae;* in quantam voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae;* in quantam irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*: in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*".

ridas son asimismo consecuencias de estos pecados: la razón *se debilita,* especialmente para ver cómo debe obrar; la voluntad *se hace insensible para el bien;* la dificultad *de obrar el bien va siempre en aumento,* y la concupiscencia se *enciende más de día en día"*. La inclinación al pecado se aumenta por la frecuencia de las culpas (1). Quiere decir Sto. Tomás que por el hábito de pecar, el estado en que nos puso el pecado original empeora de día en día, de suerte que poco a poco llega a producirse en nosotros una inclinación avasalladora hacia el mal, y ¡desgraciado de aquel a quien se le allega en tal oportunidad la tentación! No hará otra cosa más que agravar su mal estado, como lo confiesa el mismo Lutero (2).

Con todo, aun encontraba fiadores de su opinión, y ¡nada menos que los "Santos Padres"! Muchos de ellos, en efecto, vieron en el fomite del pecado, etc., el pecado original: todos ellos han enseñado que el *fómite del pecado,* la *ley de la carne,* la *ley de los miembros,* la *debilidad de la naturaleza* y el *tirano* reinan en nosotros. Pero *ninguno de ellos* ha dicho que después del bautismo permanecía el pecado original, como tal pecado, que es lo único de que aquí se trata. ¿Cómo no cayó Lutero en la cuenta de ello?

Sin embargo—nos dice—ha dado con alguno que pensaba como él. A renglón seguido de la comparación que hace del fómite del pecado con el indomable Cerbero y con el invencible Anteo, añade: *"En ninguna parte* he hallado hasta la fecha una explicación del pecado original tan clara como la que da Gerardo *Groote* en su breve tratado *Beatus vir;* habla allí no como un filósofo temerario, sino como un teólogo sensato".

Este elogio nos pone de relieve de una manera muy característica el grado de la cultura teológica de Lutero. Si hubiera hojeado a Sto. Tomás, se habría dado cuenta de que *Gerardo de Zütphen* (y no Gerardo *Groote,* como an-

---

(1) *Ibidem,* et ad. 1.m.

(2) *"Qualia et qualem invenit tribulatio, talia et talem magis facit,* ut si est carnalis et infirmus, caecus, malus, iracundus, superbus, etc., tentatione veniente fit carnalior, infirmior, coecior, pejor, iracundior, superbior, etc. (*Comentario,* fol. 159v.). (Ficker, II, 133.) *Lutero pintaba de mano maestra su propio retrato.*

tes se creía) no se basa sino en los principios tomistas (1). Leyendo con atención el opúsculo de Gerardo, se ve que, según él, el elemento formal del pecado original consiste igualmente en la privación o pérdida de la justicia primitiva. Lo que Lutero llama pecado original, no es para Gerardo más que una reliquia de este pecado; únicamente se observa que, como este tratado tenía un objetivo práctico, las descripciones que al propósito nos hace son más minuciosas que las de Sto. Tomás. *Groote* llega hasta el punto de emplear los mismos términos del Sto. Doctor. Como la Iglesia entera, reconoce también que después del bautismo, esta *ley de la carne*, este desorden de las potencias *no es ningún pecado*, aunque persista en nosotros (2) ; en este particular

(1) Se habla del *Tractatus de spiritualibus ascensionibus* que comienza con las palabras *Beatus vir. V. supra*, al principio de I, nota "Quid ergo". Lutero lo conocía ya al escribir la *Explicación de los salmos*. Yo me sirvo de una antigua edición s. l. y a. V. además *Maxima Bibiot. Vet. Patrum*, t. XXVI, p. 258 y sig.

(2) *Ibid.*, c. 3: "... Coinquinati fuimus originali culpa, sed et collisi et confracti, et in omnibus viribus et potentiis animae optime, ut praemissum est, dispositis, graviter vulnerati. *Amissa etenim justitia originali ipso casu* et justo Dei judicio, *ipsae vires et affectiones a suo statu prolapsae, diminutae sunt* pariter et *deordinatae, non autem omnino destructae*, sed contrario modo se habentes, quam prius habuerunt, sibi invicem motibus suis et impulsibus contrariantes et repugnantes. Si quidem ut quotidie, ne dicam continuo, experiris, nisi totus insensibilis sis, ipsa sensualitas, vis scilicet concupiscibilis et irascibilis voluntati sunt rebelles et contrariae, sed et ipsa voluntas, quamvis *non semper*, frequenter tamen agit contra rationem. Unde contigit, ut nunc istae vires et affectus longe aliter movent quam a Deo fuerunt institutae, pronae ad malum, et proclives semper ad illicitum concupiscendum. Siquidem *ratio* ipsa caeca facta, erronea et obtusa, saepe falsa pro veris recipit, frequenter inutilibus et curiosis se involvit. *Voluntas* facta est curva, saepe deteriora eligit, carnalia diligit, spiritualia et coelestia vilipendit. Vis autem *concupiscibilis* destituta est quadammodo et prolapsa in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et carnales voluptates, id est gulam, luxuriam et avaritiam. *Irascibilis* vero deordinata est et prolapsa in superbiam vitae et gloriam mundanam. Spes non sperat de Deo, sed vel in divitiis vel in propriis meritis, vel sperat plus vel minus justo. Tristamur de amissione divitiarum, et de despectu mundi; gaudemus de gula, et luxuria. Irascimur fratri. Breviter: *ex amissione originalis justitiae omnes affectiones pronae sunt in malum ab adolescentia,* imo a conceptione sua. Nam ipsa anima ex carne concupiscibiliter concepta contrahit fomitem et concupiscentiarum inclinationem ad malum. Sane Christus morte sua pretiosissima a culpa originali nos redemit, *ut hujusmodi virium destitutio* vel lex carnis *jam non sit culpa,* cum ad eam non habendam non obligamur, *ne sit damnatio aliqua his qui sunt in Christo Jesu*: sed in pristinum statum rectitudinis nequaquam nos restituit, nec vires animae reformavit, sed *ad nostrum exercitium et meritum nobis eas reliquit per sancta exercitia reformandas*".

sigue la doctrina de Sto. Tomás y de todos los teólogos que enseñan lo mismo que el doctor de la orden a que perteneció Lutero, *Gil de Roma*: "Por el bautismo somos librados del pecado original, *pero sin que por eso nos sea restituida la justicia primitiva*". (1)

También va en perfecto acuerdo con Sto. Tomás el susodicho Gerardo al decir que, consintiendo a la contínua en los halagos de la concupiscencia, el hombre *se hunde en el fango y en la pez y* acaba por encontrarse *atollado* en las cosas inferiores (*Tractatus de spiritualibus ascensionibus*, c. 4), *y un hombre de este jaez* es precisamente el que tiene presente Groote en su obra, como se colige del examen de conciencia que allí nos propone (*ibidem*, c. 6-8). Y aquí fué donde se corrió Lutero; como lo he apuntado repetidas veces, el estado de su alma era lo que le aguijaba a identificar el volcán de su concupiscencia con el pecado original no perdonado.

Al dar esta explicación (del pecado original), Lutero ignoraba la doctrina de Sto. Tomás y de los otros escolásticos del siglo XIII, y ni siquiera tuvo en cuenta a Escoto a quien había leído a retazos incoherentes. En esta época tenía por manual el *Comentario sobre las Sentencias* del occamista *Gabriel Biel*, y no le faltaba su parte de razón en atacar las ideas de *este autor* sobre las consecuencias del pecado original, que, según él, no se manifestaba más que en las potencias inferiores del alma (2). Pero ningún derecho

---

(1) GIL DE ROMA, 1. c.: "Absolvimur ergo per baptismum ab originali peccato, *non quod nobis restituatur originalis justitia*". La gracia santificante, en efecto, no tiene otro fin que el de hacernos gratos a los ojos de Dios y justos en su presencia; pero no por eso tiene el privilegio de suprimir directamente el desarreglo de las potencias del alma, lo cual era privativo de la justicia original. Por eso dice Egidio (*II Sent.*, dist. 28, a. 2. qu. 2.a; Venetiis, 1482): "Per gratiam restituitur nobis innocentia, non autem restituitur originalis justitia; sumus enim propter sensualitatem tantae pronitatis ad peccandum, quod non sufficit ad vitandum peccatum mortale, quod Deus nos regat, sed oportet quod totaliter moveat, ducat et agat".

(2) Generalmente hablando y, a creer a los occamistas, la razón y la voluntad han quedado después del pecado original casi en el mismo estado en que antes se hallaban. Esta era una consecuencia necesaria de su teoría de que las potencias no se distinguen del alma y de que el alma es activa directamente y no mediante potencias distintas de ella. Por eso dice Biel (*II Sent.*, dist. 30, qu. 2., ad dub. 4; ed. Brixiae, 1574, f. 152): "Rectitudo naturalis voluntatis est

le autorizaba al "reformador" para atribuír a *todos los escolásticos,* de los cuales conocía muy pocos, la doctrina de los occamistas. Imputa al "papismo entero" y a "*todas*" las escuelas de los sofistas", "al papa con su Iglesia", que no ven la corrupción más que en las potencias inferiores, y que no la hacen extensiva a las superiores o a la razón (1).

Por otra parte, a pesar de que enristró la lanza para *atacar* al occamismo sobre este punto, era, sin embargo *inepto para enderezarlo, mediante el correctivo de la verdadera doctrina.* Para esta empresa faltábale, ante todo, una buena y sana preparación, y él en realidad no era más que un teólogo *a medias,* y para colmo de desdichas, este retazo de su ciencia se cimenta precisamente en la escuela que trataba de combatir. Y ¿por qué la combatía? Porque esa escuela estaba en pugna con la *propia experiencia íntima* del "reformador". Esta experiencia le decía que la

(1) *Opp. exeg. lat.,* XIX, 61: "Totus papatus et omnes scholae sophistarum"; p. 62: "Papa cum sua ecclesia" van contra la Escritura. "Quid enim aliud est, cum dicunt, se posse ex dictamine rectae rationis eligere et facere bonum, quam negare naturam peccato corruptam esse"?

libertas voluntatis, qua secundum propriam naturám a Deo acceptam potest se conformare restae rationi. Haec enim rectitudo secum compatitur rebellionem inferiorum potentiarum. Nec eam consequuntur effectus supradicti: tranquilitas animae et potentiarum omnímoda concordia. Ideo praeter voluntatis libertatem oportet ponere justitiam originalem, quae tollitur per peccatum. Rectitudo autem naturalis voluntatis, ejus scilicet libertas, non corrumpitur per peccatum: illa enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis. Et in illa rectitudine creata est a Deo sine curvitate, sed non sine potentia se curvandi, seu peccandi: quae potentia bona est, et mala. Nec data est libertas voluntati ad peccandum: sed ad libere se et laudabiliter ad bonum convertendum, et a malo se avertendum. Potest tamen sua libertate abutí, non vitio creatoris, sed culpa suae abusionis". Y en la Conclusión 4.a (f. 154v): "Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis, *ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis*". Se ve, sin embargo, precisado a confesar (*ibid.,* dist. 28, fol. 147) que: "Peccato originali *vulnerata* est voluntas in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, *tamen prona est ad malum ab adolescentia* (siguen algunos textos de la Escritura). Propter haec voluntas mutabiis est et instabilis, et *ex peccati fomite infirma et vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum*", etc. Poco más o menos, viene, pues, a decir lo mismo que Sto. Tomás. Pero, como adelante lo veremos, Biel lo mismo que los demás occamistas, es aquí del todo inconsecuente con sus propios principios: para probar su tesis de que por las solas fuerzas de la naturaleza puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas, aduce como argumento que, sin la ayuda de la gracia, la voluntad humana puede seguir el dictamen de la recta razón.

corrupción humana era más profunda de lo que aseguraban estos teólogos, y que no podían exceptuarse de ella las potencias superiores del alma; pero, como estaba deficiente en los conocimientos de una sana teología, y no podía hacerse fuerte más que en el testimonio de su experiencia íntima, vino a caer en el extremo opuesto, haciendo tan honda la corrupción interior, que acabó por identificarla con el mismo pecado original, con lo cual erró más bravamente que los occamistas, y con el tremendo traspié se colocó en campal batalla contra toda la tradición. Por ese motivo, cada vez que caía en sus manos un libro ortodoxo, pero que exagerara el colorido al pintar la concupiscencia, se apresuraba a explotarlo en favor de su tesis, y, si le parecía necesario, a bastardear sus palabras o doblegarlas a su beneplácito, y esto es lo que hizo con S. Agustín y con Groote.

II.—NUEVO ATAQUE DE LUTERO CON MOTIVO DEL CAPITULO VII DE LA EPISTOLA A LOS ROMANOS.

La materia que vamos a ventilar aquí está íntimamente relacionada con la precedente. En 1516 hace Lutero otra incriminación a los teólogos: ¿No es cierto que la falaz metafísica de Aristóteles y la filosofía según la tradición humana han engañado a *nuestros teólogos*: por ejemplo, cuando parapetados en su persuasión de que el pecado ha sido borrado en el bautismo y la penitencia, les parece absurdo que el Apóstol haya podido decir: "El pecado mora en mí" (Rom., VII, 17: *"Sed quod habitat in me peccatum"*)? Tan escocidos están de esta sentencia, que se han despeñado en esta falsa y perniciosa opinión de que el Apóstol (que si vamos a hacer caso de las picoterías [de los teólogos] no tenía ningún pecado que echarse en cara, a pesar de que él dice lo contrario y con toda claridad en varias de sus Epístolas) *no habla aquí de su persona, sino en común del hombre carnal"* (1).

¿A qué teólogos apunta aquí Lutero? En su *Glosa sobre la Epístola a los Romanos*, se limita a decir "Lyra y

(1) Nonne ergo fallax Aristotelis metaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos? Ut, quia peccatum in baptismate vel poenitentia aboleri norunt, absurdum arbitrati sunt Apostolum dicere, *sed quod habitat in me peccatum?* Ideo

otros" (1). En el pasaje que acabamos de citar, emplea una **expresión** *muy general*: "nuestros teólogos", a quienes **Aristóteles** y la filosofía humana habían inducido a error, y se **refería**, por lo tanto, a toda la escolástica.

Además de LYRA, nominalmente indicado, ¿quiénes son los *otros"?* No hay duda que uno de ellos tiene que ser Sto. Tomás, ese malhechor "cuya autoridad ha encaramado a Aristóteles sobre un pedestal y le ha hecho rey efectivo de las universidades" (2). A diferencia de Escoto y Occam, "ha sido seducido por la metafísica" (3). Pues bien: en su *Comentario sobre S. Pablo,* siguiendo a Pedro Lombardo, Sto. Tomás da como probables *estas dos* opiniones encontradas: que S. Pablo habla en representación del hombre ya redimido y justificado, o del hombre que no lo ha sido todavía (4). En la *Summa* avanza más aún, y se atiene formalmente a la última opinión, que es la de S. Agustín (5) y la que *aceptó Lutero,* conviene a saber: que en el capítulo VII de la Epístola a los Romanos el Apóstol se refiere al *hombre redimido, al hombre regenerado* (6).

No; Lutero *no había leído a Sto. Tomás.* Si los teólo-

(1) "Non est hoc putandum, sicut Lyra et alii dicunt, quod Apostolus in persona hominis obfuscati loquatur, et non in persona sua" (fol. 29v.) Y es cierto que Lyra dice en la glosa sobre el capítulo VII de la Epístola a los Romanos: "Loquitur Apostolus in persona generis humani sic obfuscati"; "loquitur Apostolus, ut supra dictum est, in persona generis humani lapsi".

(2) Weim., VII, 739 (1521); *item,* VIII, 127 (1521): "Autor est regnantis Aristotelis". No voy a perder el tiempo en hablar de la penuria de conocimientos históricos que padecía Lutero.

(3) *Lauterbachs Tagebuch,* publicado por SEIDEMANN (1872), p. 18:

(4) *In ep. S. Pauli,* c. 7, lect. III.

(5) *Retract.,* I. c., 23, 24, 26: II, c. 1; Contra Jul., III, c. 26, n. 61; IV, 23, 70, etc.

(6) 1.a 2.ae, qu. 83, a. 1, ad 1: "Sicut Augustinus dicit in libro I Retractationum, c. 26, Apostolus loquitur ibi de homine *jam redempto,* etc. *Ibid.,* qu. 109, a. 8: "Unde Apostolus ad Romanos, VII, 25, *in persona hominis reparati* dicit", etc. Por el contrario S. BUENAVENTURA (*in II Sent.,* dist. 30, a. 1. qu. 2.a) cree que S. Pablo habla "in persona hominis lapsi".

hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem, apostolum scilicet non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere, contra ejus multipharias et apertissimas assertiones in multis epistolis, garriunt" Esta "stulta opinio" dió por resultado que los que habían recibido el bautismo o la absolución se creyeran exentos de todo pecado, V. *supra,* ps. 99, 100.

gos protestantes nos reponen que por las citadas palabras no trató Lutero de indicar más que a los que no admitían la opinión de S. Agustín y que no hablaba de los otros, no tendrán, sin embargo, más remedio que concedernos que semejante manera de expresarse, ni hecha de encargo sería más apropiada *para inducir a error.* Cualquiera explicación que den, siempre quedará Lutero en mal lugar.

¿Quiso referirse a EGIDIO ROMANO? No conocía más que de nombre a este teólogo de su orden, que, por otra parte, había admitido con Pedro Lombardo ambas opiniones (1). Tambien se echan aquí de menos sus "profundos estudios escolásticos" ¿Tal vez apuntaría a PEDRO DE TARANTASIA cuyo *Comentario sobre S. Pablo,* publicado en 1478 bajo el seudónimo de NICOLAS GORRAN fué muchas veces reimpreso y era en tiempo de Lutero de uso corriente? Pero también Pedro admite las dos opiniones (2), y Lutero no tenía noticia ni de su Comentario sobre S. Pablo, ni del que hizo sobre las Sentencias. ¿Acaso pensaría en *Dionisio el Cartujano,* en quien podía, efectivamente, haberse cimentado? Mas no era posible que lo conociera, porque no acostumbraba leer manuscritos, y hasta desconocía las obras impresas de sus *contemporáneos,* por ejemplo las de KOELLIN, que cuatro años antes que Lutero había formulado contra "nuestros teólogos" la censura de que estamos hablando, y aprueba las dos opiniones decidiéndose finalmente a favor de la del *hombre en estado de gracia* (3).

Y a qué venía toda esta batahola? S. Agustín y todos los que seguían su opinión estaban, sin embargo, muy lejos de creer que el pecado *persistiese* en el hombre rege-

---

(1) *In Ep. Pauli ad Rom. Commentarii* (Romae, 1555), lect. 23, fol. 46.

(2) *Postilla Nicolai de Gorran super epistolas Pauli.* Yo uso la edición de París (Parisiis, 1531) [*Nicolás de Gorran,* exégeta dominico (1210?-1295?, fué confesor de Felipe el Hermoso rey de Francia].—*In cap. VII, ad Rom.,* fol. 25 PEDRO DE TARANTASIA, O. P., que fué más tarde papa con el nombre de Inocencio V, dice así: "Ab hoc loco (VII, 14) usque ad fiinem capituli legitur totum dupliciter: primo modo de homine peccatore, secundo modo *de justo per gratiam liberato*". Al final del capítulo (fol. 26) da la explicación "de viro justo et spirituali".

(3) KOELLIN (1476?-1536), *In Primam Secundae D. Thomae* (Coloniae, 1513), qu. 74, a. 3, Argumentum in contrarium, y luego, qu. 83 in corpore y ad 1.

nerado. El "reformador" no hace aquí más que poner en evidencia su ignorancia, su parcialidad y sus prevenciones.

En nuestros días es la opinión más *corriente*, tanto entre los católicos como entre los protestantes (1), la que parece más razonable, conviene a saber, que S. Pablo se refería *al hombre no regenerado*, y no al hombre regenerado, como con tanto empeño lo sostenía Lutero. Las ideas del Apóstol en su contexto, en harmonía con el capítulo VIII, reclaman este sentido (2).

No se atenía Lutero a esta interpretación en ningún modo por el amor de la ciencia; era un hombre muy *superficial*, y no trataba en este caso más que de encubrir el miserable estado de su alma con la autoridad de S. Pablo y de S. Agustín su comentador, aunque no entendió bien a ninguno de los dos (3). Mas, para conseguir su intento se propasó hasta falsificar la Escritura y a S. Agustín. Nada extraño es por lo tanto, que se aferre con ahinco a la distinción que a propósito del capítulo VII, v. 18 de la Epístola a los Romanos establece S. Agustín entre *facere y perficere* (hacer y completar) (4) y que en ello se encastille (5), como si este santo Doctor fuera la Iglesia y todas sus explicaliones fueran infalibles. Como esta distinción parecía favorecer a su tesis, la atrapa inmediatamente sin remontarse al texto griego, y este texto no le da ningún punto de apoyo, porque en él se usa el mismo verbo (κατεργάζεσθαι) que en los versículos 8, 13, 15, 17 y 20 del

(1) V. en la *Kritisch. exegetisch. Kommentar über das Neue Testament* de MEYER, B. WEISS, *Kommentar über den Roemerbrief*, Goettingen, 1886, p. 342. Entre los católicos, v. CORNELY. *Commentarius in S. Pauli epistolas. Epistola ad Rom.* (Parisiis, 1896), p. 356 y sig.; 373 y sig.

(2) Para convencerse del que la opinión hoy comunmente admitida es la verdadera, no hay más que dar un vistazo a las doce pruebas que aduce Lutero (desde el f. 183) en favor de la contraria. Todas se reducen a suposiciones arbitrarias y peticiones de principio o *idem per idem*. Y vuelve por otra: tal es la característica de este hombre.

(3) De aquí la extensa exposición que hace a este propósito en la defensa de su segundo error condenado por el papa el 1520 (Weim., VII, 103 y sig.). Allí precisamente (p. 110) figura uno de los pasajes en que cita el texto falseado de S. Agustín: "Peccatum remittitur in baptismo", etc. (*V. supra*, p. 80, n. 1.

(4) *Contra Jul.*, III, c. 26, n. 62; y a menudo en otros lugares.

(5) *Comentario sobre la epístola a los Romanos*, fol. 185, 192.

mismo capitulo, donde la Vulgata traduce con razón este verbo por "obrar" (1). Nada extraño es tampoco que, siguiendo a S. Agustín, ahora y tres años más tarde equipare con este versículo 18 el versículo 16 del capítulo V de la Epístola a los Gálatas en el cual, sin embargo, el texto griego emplea un verbo distinto con significación totalmente diferente (2). Pero cuando ocurre que el texto griego parece militar en su favor, ya lo tenemos tomando la embocadura a la trompeta y haciendo muecas a la traducción de la Vulgata. Su estado interior era invariablemente su regla de crítica. Los escolásticos solían remitirse únicamente a la Vulgata y a S. Agustín porque a menudo no se hallaban en condiciones de recurrir a las fuentes griegas.

Con la misma prevención explicaba el versículo 25 del capítulo VII de la Epístola a los Romanos: "Yo mismo con el espíritu obedezco a la ley de Dios, y con la carne a la ley del pecado" Pretende que con esto haya querido decir S. Pablo: "Yo mismo en la integridad de mi ser y con mi persona misma ejercito ambas servidumbres", lo que le autorizaba a concluír de nuevo, y con más lógica aún, que el que está justificado, es a la vez justo y pecador, o que el mismo individuo es a la vez espíritu y carne (3). Si hubiera tenido a bien consultar el texto griego, y lo hubiera comprendido, hubiera visto que el contexto no autorizaba su explicación, sino únicamente estotra: Si me encuentro solo y abandonado a mí mismo, sin la protección de Cristo, obedezco al espíritu según la ley divina, y a la carne según la ley del pecado. Sin decir una palabra, de esto se escuda Lutero con S. Agustín.

---

(1) Operari.—Santiago LEFEVRE d' Etaples (Stapulensis) ya había llamado la atención sobre este punto en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* (Parisiis, 1512) al final del cap. VII. Para más pormenores v. CORNELY, *loc. cit.*, p. 381 y sig., y muy particularmente la p. 382, n. 2.

(2) V. el *Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 192, y Weim., II, 584 (1519). El cap. VII, v. 18 de la Epístola a los Romanos dice: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (la Vulgata: perficere autem bonum non invenio)—Ad Gal., V, 16: ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε (Vulg:desideria carnis non perficietis).

(3) *Comment. sobre la Ep. a los Rom.* fol. 188v.: "Ego inquit, totus homo, persona eadem, servio utramque servitutem". Lo cual quiere decir, según Lutero: "Simul justus est et peccat".

cuya autoridad, sin embargo, no se puede aducir aquí sino parcialmente (1).

Mejor hubiera hecho Lutero en estudiar a los escolásticos, que en recriminarlos. Si, por ejemplo, hubiera conocido y seguido a Sto. Tomás (2), no se hubiera equivocado tan desastrosamente acerca del versículo 1.o del capítulo XI de la Epístola a los Hebreos: "La fe es la substancia de las cosas que se esperan y una prueba de las que no se ven". Hasta 1519 toma la *substancia* por la *posesión* (3), en vez de ver en ella "el fundamento, el primer principio para alcanzar las cosas prometidas y esperadas, porque la fe es la primera parte de la justicia" (4). En el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* por no retroceder más lejos, no hubiera explicado la palabra *argumentum* en el sentido de *signo* (5), y sí en el de firme adhesión a las verdades de la fe que no están al alcance de nuestra vista, lo cual es más conforme al sentido de la palabra griega (ἔλεγχος).

III.—TERCERA EMBESTIDA, CON MOTIVO DEL AMOR DE DIOS Y DE LA OBSERVANCIA DE LOS MANDAMIENTOS.

La reconvención de que vamos a hablar muestra a la vez el lamentable estado del alma de Lutero, su ignorancia y su táctica habitual. Trátase del *amor de Dios sobre todas las cosas* y de *la guarda de los mandamientos* por las solas fuerzas naturales. En esta censura y en los puntos que con ella se relacionan es donde mejor se ve que *Lu-*

---

(1) De *Continentia*, c. 8, n. 19: "Ipse ego, ego mente, ego carne". Sermo 154, n. 7: "Idem ipse, spiritualis et carnalis? Idem plane, quamdiu hic vivit, sic est". V. ÇORNELY, *loc. cit.*, p. 391.

(2) 2.a 2.ae, qu. 4., a. 1.

(3) Eso es lo que dice en Meim., II, 595 (1519). Melanchthon, su profesor de griego, fué el primero que le hizo observar la falsedad de su etimología y de su intepretación. Por supuesto que esta confesión no se le escapa sin el acompañamiento de un latigazo a los "Sentenciarios", esto es, a los escolásticos, que sin embargo le hubieran desembarazado el camino. Otro ejemplo de este error hallamos en el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 226v.: "Substantia sperandarum rerum, i. e. possesio et facultas futurarum rerum".

(4) V. STO. TOMAS *in Rom.*, c. 3, lect. 3, e. *infra*, § V, E (el texto de Sto. Tomás se halla al principio de I).

(5) "Natura regni Christi... est regnare in fide, in signo, in non apparentibus, non in re" (Fol. 289v.). En el fol. 252v. habla también de los "signa non apparentium".

tero no ha conocido la edad de oro de la escolástica ni la sana teología de los tiempos, anteriores a él. De nuevo se ve aquí que era un *teólogo a medias* y que la mayor parte de su construcción científica se cimentaba exclusivamente sobre *la experiencia que le suministraba su propio estado interior,* haciendo, más o menos, caso omiso de todo lo demás (1).

Declama (2) contra la "vana locura de los que (es decir de los escolásticos) pretenden que con *solas sus* fuerzas naturales puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas, y cumplir las obras prescritas, no, ciertamente, *según la intención del legislador,* porque no se han realizado en estado de gracia, pero sí, a lo menos, según la substancia del hecho (o del acto en sí mismo). "¡Oh botarates! ¡Oh gorrinos de teólogos! De esta suerte, pues, si no hubiera habido una *prescripción respaldada a la ley,* no hubiera sido necesaria la gracia, puesto que, según ellos bastan nuestras propias fuerzas para observar la ley, no siendo, por lo tanto necesaria la gracia para cumplirla, siéndolo únicamente en virtud de un *mandamiento nuevo que puso Dios como suplemento* a la ley! ¡Cómo se podrán tolerar opiniones tan sacrílegas!"

---

(1) Esta frase, comprobada por abundantes hechos de que se ha tratado ya, permítenos colocarnos en un punto de vista desde el cual se puede excusar a Lutero de la nota de falsario premeditado y reflexivo. Ya dejamos hechas varias observaciones en este sentido, para aliviarle en lo posible el peso de su responsabilidad, pero ya hemos advertido a su vez, que aun mitigado este *juicio* sobre Lutero, es indudable que no se le puede eximir de toda culpabilidad. La crítica moderna no puede recusar este punto de vista, toda vez que no se cansa de censurar a los católicos de medir con *su propia* vara al "reformador" y, en general, a todos los que tienen otras creencias y otras ideas, y exige a los católicos que *se salgan de sí mismos* para explicar las palabras y la conducta de los que no pertenecen a su comunión (Nota del P. Weiss).

(2) En el *Comentario sobre la Ep. a los Rom.,* c. 4, fol. 144v. (aun en 1515) Lutero dice que el pecado, aunque perdonado, no es, sin embargo borrado, y luego añade: "Quocirca mera deliria sunt quae dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia, et facere opera praecepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem praecipientis, quia non in gratia. O stulti, o Sautheologen! Sic ergo gratia non fuerat necessaria, nisi per novam exactionem ultra legem. Si quidem lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt, ergo non necessaria pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas opiniones? cum Apostolus dicit, quod "lex iram operatur", et "infirmatur per carnem", et prorsus sine gratia non impleri potest".

Dejemos a un lado por el momento el meollo de esta soflama, para echarnos a averiguar cuáles son los escolásticos contra quienes endereza sus tiros. Lutero no nos da luz sobre el particular. Sus alumnos, sus jóvenes hermanos de religión, no podían por menos de tomar las afirmaciones del maestro *en un sentido absolutamente general,* ni podían persuadirse en principio de que Lutero fuera inconsecuente consigo mismo. Sin embargo, formulará varias veces esta acusación cuando el antojo se lo pida. En una ocasión, hace retroceder la diferencia entre observar los preceptos *según la substancia del acto* y *según la intención del legislador,* hasta el tiempo de Escoto y Occam, los cuales enseñaban que se puede amar a Dios sobre todas las cosas con las solas fuerzas de nuestra naturaleza (1). En otra parte atribuye con preferencia a Occam esta distinción (2). Por lo común, sin embargo, tanto por lo que toca al acto de amor de Dios, como por lo que se refiere a los preceptos, habla en sentido completamente general de los escolásticos de "los teólogos de la escuela" y más a menudo aún, de "los sofistas" y del "papa" (3) de "todo el papismo", de los "monjes" (4) y de la "la embustidora doctrina del papa" (5).

El expediente de cargar en cuenta al papado esta doc-

(1) *In Galat.* ed. IRMISCHER, I, 189-90 (1535). V. también *De servo arbitrio,* en las *Opp. var. arg.,* VII, 216. (1525) donde hace a los escotistas y a los "modernos" únicos responsables de la tesis de la posibilidad del amor de Dios sobre todas las cosas, por las solas fuerzas naturales: "Constat enim scholasticos etiam asserere, *exceptis Scotistis et modernis,* hominem non posse diligere Deum toto corde. Ita nec ullum aliorum praeceptorum praestare potest, cum in hoc uno omnia pendeant, teste Christo". Si Lutero hace aquí algo de justicia a los escolásticos débese ésto probablemente a los textos de Sto. Tomás y de S. Buenaventura que había leído en G. Biel (*2 Sent.,* dist. 28, fol. 143v., 144 (Brixiae, 1574). La cita de Sto. Tomás que se encuentra en Biel, es en parte defectuosa, aunque no en lo que toca al amor de Dios sobre todas las cosas, como luego lo veremos dos páginas más adelante, nota *Ibidem,* &.

(2) Erl., 31, 294 (1533).

(3) Erl., 46, 72 (1537-1538): "Así, pues, los sofistas y el papa han enseñado que con sus fuerzas naturales pueden los hombres amar a Dios sobre todas las cosas".

(4) Erl., 11, 308, 310.

(5) *Opp. exeg. lat.,* XIX, 17 (1532, publicado en 1538); Erl., 25, 126 (Artículos de Schmalkalda, 1538), donde se lee que los "teólogos de la escuela" enseñaban que "por las solas fuerzas naturales, el hombre puede cumplir y observar todos los preceptos, y que por sus propias fuerzas puede amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo". LAUTERBACHS, *Tagebuch,* p. 8: "Scho-

trina, era desde luego muy arriesgado, pero era muy digno de figurar entre las añagazas de Lutero. De todos es sabido, y Lutero no lo ignoraba, que en aquella época todavía no había formulado el *papa*, es decir el jefe de la *Iglesia*, ni tampoco la Iglesia misma su doctrina definitiva acerca de la caridad por las fuerzas de la naturaleza, ni sobre la distinción de que acabamos de hablar, ni siquiera sobre el "mérito de cóngruo", ni había condenado la doctrina sostenida anteriormente por algunos doctores católicos sobre estas materias. También debía de saber el "reformador" que, en general, la *doctrina católica* no había *jamás* empleado la locución *mérito de cóngruo* (equidad o conveniencia).

Para evitar cualquiera equivocación en las explicaciones que vamos a dar de contado, debo advertir aquí que por la ayuda o gracia *especial* de Dios no entienden los escolásticos los auxilios absolutamente extraordinarios, sino meramente lo que nosotros llamamos gracia *actual* (para distinguirla del *concurso general* o del *influjo* de Dios) (1).

¿Qué enseñan, pues, al caso los escolásticos, y por de pronto, el primero de ellos STO. TOMAS DE AQUINO? Lutero que en la época en que escribía su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, ya había leído los sermones de Taulero pudo haber visto en ellos que, según Sto. Tomás, el hombre mientras persevere en el estado de decadencia, no puede amar a Dios sobre todas las cosas (2).

(1) *V. infra*, al final de IV. En este lugar y en el § 5, E, se verá que Lutero no debió de haber conocido ni pizca de esta gracia.

(2) Sermón para el domingo infraoctavo de la Ascensión (ed. WATTER, 1910, p. 94, 9): "A causa del envenenamiento producido en la naturaleza humana por el pecado original, ésta se ha orientado totalmente y en todas las cosas hacia sí misma. *El Maestro Tomás dice que, por razón de este evenenamiento, el hombre se ama a sí mismo más que a Dios y a sus ángeles y a cuanto Dios ha criado.* No es porque Dios haya criado así la naturaleza, sino porque ésta quedó corrompida en la pérdida (de la justicia original), apartándose de Dios".—"Sunder das su also verdoben in der *entmachunge* ist von der wiederkerunge von gotte". Este "entmachunge" puede también tomarse en el sentido de destitución o de insubordinación de las potencias, como se ha visto que lo enseña Sto. Tomás (V. *supra*, hacia el fin de I, nota "Quid dicendum".

lastici eo pervenerunt ut docerent... posse hominem suis viribus sine gratia paestare legem, sed gratia adepta hominem legem facilius posse praestare quam suis viribus. Talia monstra docuerunt, non videntes lapsum Adae", etc.

Y esa es, en efecto, la opinión de Sto. Tomás. En el estado de la naturaleza corrompida por el pecado original, tiene el hombre necesidad de la gracia *medicinal*, tanto para amar a Dios sobre todas las cosas, como para cumplir sus mandamientos, y esto, en cuanto a la substancia del acto, y no únicamente según la intención del legislador (1). El hombre en el estado de decadencia y privado de la gracia "medicinal", ya no puede querer *todo* el bien que le es connatural, o pretender no pecar *jamás* (2): le es imposible permanecer toda la vida exento de pecado. Si por algún tiempo logra preservarse de pecados graves, tomados *aisladamente*, porque no se halla necesitado a pecar sin interrupción, con todo, no le es posible evitar *todos* los pecados *tomados en conjunto*, pues mientras que la razón está preocupada en resistir a una tentación al mal, se le presenta otra por otro lado, y no le es posible mantener una vigilancia continua (3).

Vamos a pasar una breve revista a los autores del período subsiguiente. Según S. BUENAVENTURA, la voluntad no sólamente está incapacitada para hacer ninguna cosa que le sirva de mérito para la eternidad; sino que, a causa de la corrupción motivada por el pecado original, apenas o casi nunca puede cumplir bien tan siquiera la ley moral. ¿Qué tiene, pues, de extraño que sin la gracia "*gratis data*" (gratuita) no pueda el hombre guardar los mandamientos de Dios, ni aun en cuanto a la substancia?

---

(1) Citaré brevemente la 1.a 2.ae, qu. 109, a. 3: "Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae *naturam sanantis*". A. 4: "In statu naturae corruptae *non* potest homo implere *omnia* mandata divina *sine gratia sanante*". V. también *In Joann.*, 15, lect. 1.a sobre "Sine me nihil potestis facere": "In quo et corda instruit hominum, et ora obstruit superborum et praecipue Pelagianorum, qui dicunt bona virtutum et legis sine Dei adjutorio ex se ipsis (homines) facere posse, in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis praecipitant".

(2) También aquí (1.a 2.ae, qu. 109, a. 2) aduce Sto. Tomás la comparación entre las diligencias de un enfermo que ante todo, debe ser curado con una medicina, y las de un hombre que está en su cabal salud. Como adelante lo veremos, de él tomó Egidio Romano esta comparación.

(3) *V. 2 Sentent.*, dist. 3, p. 2.a a. 3, qu. 1.

(1). Solamente en el estado de *naturaleza íntegra*, hubiera el hombre podido por sus propias fuerzas amar a Dios sobre todas las cosas. (2) El dominico PEDRO DE TARANTASIA, muy seguido en la edad media, enseña la misma doctrina: sin la gracia gratuita, dice, estamos imposibilitados de observar los preceptos divinos, ni siquera en cuanto a la substancia del acto, por más de que sin esta misma gracia sea posible ejecutar algún bien moral (3). En estas materias de la gracia Pedro se atiene más bien a las expresiones de S. Buenaventura que a las de Sto. Tomás.

Aun más preciso que Pedro de Tarantasia es el franciscano RICARDO DE MIDDLETON, que a menudo era citado y muy leído antes de Lutero y aun en su tiempo. Sin una gracia especial—escribe Middleton—es imposible al hombre por sus solas fuerzas naturales cumplir el mandamiento del amor de Dios sobre todas las cosas, y lo mismo digo en general de los demás preceptos divinos, aun en cuanto a la substancia del acto, debiéndose ésto a la flaqueza producida en la voluntad por el pecado (4).

---

(1) *Ibidem*, a. 8. Aquí aparece (y más claro se verá a menudo más adelante) con cuánta inexactitud expone Biel las opiniones de Sto. Tomás: el pasaje "Homo potest vitare *singulos* actus peccati, *non tamen omnes*, nisi per gratiam" lo transforma Biel (*2 Sentent.*, dist. 28, Brixiae, fol. 143v.) en "Potest cavere *omnia* peccata mortalia sine gratia", ¡que es precisamente todo lo contrario! ¡Y en este autor fué donde Lutero adquirió en gran parte los primeros conocimientos escolásticos! Que no estemos siempre en la necesidad de pecar, ya lo dijo S. Agustín en esta advertencia: "Ad salutem aeternam nihil prossunt impio *aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur*". *De spiritu et lit.*, c. 28, n. 48. Sobre el sentido de Sto. Tomás, v. CAPREOLO, *2 Sentent.*, dist. 28, fol. 257v. (edic. Venetiis, 1515).

(2) *In 2. Sent.*; dist. 28, n. 2, qu. 3, a. 1, qu. 3.

(3) *2 Sent.*, dist., 28, qu. 1, a. 3; ad 3m.: "Sin la gracia se puede cumplir tal o cual mandamiento, pero no es posible cumplirlos todos".

(4) *2 Sentent.* (Venetiis, 1507), dist. 28, a. 1. V. también *ibid.*, ad 2. Siempre se vuelve a este punto de partida, aun con respecto a lo relativo a las fuerzas naturales, porque la razón, y la voluntad sobre todo, son de suyo demasiado flacas a causa de la corrupción que les sobrevino por el pecado. *Ibid.*, a 2., qu. 2 ad 1.m. "Nostrum liberum arbitrium ad bonum est liberum, *non sine gratia*, sed ad malum est liberum per se tantum".—Qu. 1: "... Unde forte, quamvis homo per sua naturalia, *si non essent per peccatum infirmata*, posset diligere Deum propter se et super omnia, quamvis non meritorie de condigno;

El *Compendio de la verdad teológica*, muy leído en la edad media, y del cual corrían gran número de ejemplares manuscritos e impresos, cuya primera publicación data del siglo XIII, dice sucintamente: "El alma por su naturaleza tiene la facultad y los medios para amar y conocer a Dios; pero *únicamente la gracia* le da el conocimiento de la verdad y el orden del amor" (1).

Por manera, que es una paparrucha de Lutero el pretender que la distinción entre "la substancia del acto" y "la intención del legislador", no ha sido adoptada hasta la época de Escoto y de Occam (2).

---

(1) *Compendium theologicae veritatis*, lib. 5, c. 1: "Anima habet facultatem et instrumenta diligendi et cognoscendi Deum ex natura; sed non habet cognitionem veritatis et ordinem dilectionis nisi ex gratia". Esta obra fué atribuída a Alberto Magno, a Sto. Tomás, a S. Buenaventura, etc.; su autor fué probablemente HUGO *de Estrasburgo* (que vivió en el siglo XIII y fué prior del convento de dominicos de Estrasburgo). Su doctrina se acerca más a la de S. Buenaventura que a la de Sto. Tomás. Hay de ella centenares de manuscritos; respecto a los impresos desde 1473, v. HAIN *Repertorium bibliographicum*, I, n. 432 y sig.

(2) Los teólogos posteriores no han hecho más que explicar con más claridad esta dificultosa controversia. "Nullus homo potest stante lege per pura naturalia implere praeceptum de dilectione Dei super omnia. Patet, quia *lex*, quae est, *jubet*, quod actus cadens sub praecepto *fiat in gratia*, quae est habitus supernaturalis. Ergo licet (es decir, aun admitido el hecho) existens extra gratiam per sola naturalia possit diligere Deum super omnia, *non tamen implet* praeceptum *ad intentionem praecipientis, nisi sit in gratia*. Et hoc est quod multi (?; pero nunca la mayoría) doctores dicunt, quod homo potest implere praeceptum, quantum ad *substantiam* praecepti vel facti cadentis sub praecepto, non tamen, quantum ad *circumstantiam* praecepti et intentionem praecipientis. *Quaestiones Petri de Alliaco*, lib. I, qu. 2, a. 2 (Paris), folio 61 (Nota del P. Weiss).

---

hoc tamen modo (naturalibus per peccatum infirmatis) *non potest, nisi supernaturaliter adjuvetur;* plus enim infirmata est hominis natura per peccatum respectu amoris boni, quam cognitionis veri", como lo enseña también Sto. Tomás. Sienta luego Ricardo este problema (*ibid*, qu. 3): "Utrum liberum arbitrum sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere"; y lo resuelve así: "Respondeo quod implere mandata dupliciter potest intelligi: aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis et formam et intentionem praecipientis simul. Primo modo liberum arbitrium nisi esset infirmatum per peccatum, posset per sola naturalia, supposita generali motione primi moventis, mandata legis implere. *Sed liberum arbitrium peccato corruptum hoc non potest sine gratia saltem gratis data.* Observare autem mandata legis secundo modo non posset liberum arbitrium sine gratia gratum faciente, etiamsi non esset per peccatum corruptum, et multo minus hoc potest, quia per peccatum infirmatum est. Talis enim mandatorum observatio non potest esse nisi per charitatem, quae sine gratia gratum faciente esse non potest..."

MATEO DE AQUASPARTA, por ejemplo, discípulo fiel de S. Agustín y que todavía perteneció al siglo XIII, se propone a sí mismo la siguiente objección: por la voluntad libre se puede evitar el mal y obrar el bien, porque esto es un precepto, y *nada puede ser mandado que el hombre no sea capaz de cumplirlo.* He aquí cómo responde: "Sin la ayuda de la gracia no es posible evitar el mal y obrar el bien. Por lo que hace al precepto, no hay que olvidar que nos está mandado hacer no sólamente lo que podemos por nuestras propias fuerzas, sino también lo que podemos con la fuerza ajena, que no nos ha da faltar nunca, si nosotros no ponemos ningún obstáculo; porque, como dice Aristóteles "lo que podemos hacer con la ayuda de nuestros amigos, es lo mismo que si lo pudiéramos hacer por nosotros mismos" (1). Sto. Tomás se sirve de la misma comparación y se funda en la misma autoridad para rebatir la objección de que Dios nos ha mandado cosas imposibles (2).

Ya hemos advertido muchas veces que Lutero desconoce hasta la doctrina del maestro de su orden *Egidio Romano.* De no ser así, por él se hubiera enterado de la tradición de la sana teología de los tiempos precedentes, que está en perfecta conformidad con la doctrina católica. Pone Egidio por principio fundamental el siguiente. "Después del pecado de Adán, nos es necesaria la gracia por dos razones: como nuestra naturaleza caída está con relación a la naturaleza "íntegra" en la misma condición que un enfermo respecto a un sano, resulta que estamos necesitados de la gracia, primero, para cumplir las obras de la *naturaleza* y conseguir nuestro *fin natural;* segundo, para practicar obras

---

(1) *Questiones disputatae,* ms. de Asís, por ej. Lo que se acaba de decir se halla en la 4.a qu. que trata de "Utrum liberum arbitrium sua naturali virtute sine auxilio alicujus gratiae gratis datae possit se sufficienter ad gratiam gratum facientem disponere". Ya hemos hablado de la solución a la 7.a dificultad. Sobre estas *Quaestiones disputatae,* v. JEILER, *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, p. XV y Quaestiones disputatae selectae Mathaei ab Aquasparta* (Quaracchi; 1903), I, p., v. sig.

(2) 1.a 2.ae, qu. 109, a. 4, a. 2. En la lec. 8 sobre la *Etica a Nicómaco,* III, c. 3, dice: "Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum... ea quae fiunt per amicos aliqualiter fiunt per nos", etc.

meritorias y alcanzar nuestro fin sobrenatural, etc. (1). De donde se infiere que, a causa de la herida de la naturaleza no podemos sin el auxilio de la gracia guardar más que uno que otro mandamiento, pero no todos, y esto no solamente en cuanto a la manera de guardarlos, sino aun en cuanto a la misma substancia de la obra. Decir que los podemos cumplir todos, sería lo mismo que asegurar que sin la gracia nos hallamos en condiciones de evitar todos los pecados (2). En el estado de la naturaleza corrompida es imposible, sin la ayuda de la gracia, cumplir el precepto de amar a Dios de *todo* corazón, con *toda* el alma y con *todas* las facultades (3).

Sobre este punto, la escuela agustiniana en su totalidad estaba en el siglo XIV de acuerdo con las ideas fundamentales de su jefe, aun después de haber entrado en escena Occam (4), y por más de que muchos agustinos eran no-

(1) *In 2 Sentent.* (Venetiis, 1482), dist. 28, a. 2, qu. 1: "Dupliciter ergo post peccatum Ade indigemus gratia. Nam cum nostra natura sit lapsa, et habeat se ad naturam institutam sicut infirmus ad sanum: *indigemus gratia* (1) ut possimus facere *opera naturae et consequi finem naturalem;* et (2) *indigemus ea,* ut possimus facere opera meritoria et consequi *finem supernaturalem.* Cum ergo queritur, ultrum per ipsa naturalia possimus bonum facere vel velle: si illud bonum non excedit naturam et *non sit natura infirma,* sed sit ut fuit instituta, cujusmodi erat in Adam (supposito auxilio divino, ut operatur in omni opere nature), possemus per ipsa naturalia, ut habuerunt esse in statu innocentie, facere et velle bona, que sunt secundum naturam. Sed *in statu nature lapse,* cum comparemur ad opera naturalia sicut infirmus comparatur ad opera sani: sicut infirmus non potest facere sufficienter opera sani, *sic et nos non possumus etiam opera naturalia sufficienter facere.* Meritorie ergo loquendo cujusmodi sunt opera ordinata ad bonum supra naturam, nullo modo possumus hoc sine gratia, immo opera etiam, per que acquiritur bonum secundum naturam. Et si possumus facere post lapsum aliqua opera, non possumus omnia nec ea facere sufficienter".

(2) *Ibidem,* a. 1, qu. 4: Non solum non possumus facere mandata legis sine gratia meritorie, ut faciunt existentes in gratia, sed et ipsa mandata legis non solum quantum ad modum agendi, sed quantum ad genus operis non possumus omnia implere sine gratia: quia habemus naturam infirmam et vulneratam. Infirmus autem et vulneratus etsi potest facere aliqua opera sani; non tamen omnia, propter quod infirmus, nec facit opera ut sanus quantum ad modum agendi, nec potest facere omnia opera sani quantum ad genus operis". Aquí se extiende copiosamente Egidio sobre este punto. No escribió su *Comentario* antes de 1309. V. F. LAJARD, *Histoire literaire de la France,* XXX, 494.

(3) *Ibid.* ad 2.

(4) TOMAS DE ESTRASBURGO (prior general de los Agustinos; 1357) lo explota mucho todavía en su *Comentario sobre las sentencias* y le llama frecuentemente "doctor noster", así como a STO. TOMAS le llama "doctor communis".

minalistas en filosofía. TOMAS DE ESTRASBURGO, realista moderado, prefiere colocarse al lado de la autoridad a seguir el camino del raciocinio; se apoya en S. Agustín y no hace más que seguir su doctrina cuando enseña que, por justo castigo, Dios privó al hombre de esta facultad de que no quiso hacer buen uso. Antes de la caída podía el hombre sin dificultad guardar todos los mandamientos divinos; pero ha perdido este poder por no haber querido hacer buen uso de él, de suerte que, de ahí en adelante, aun queriéndolo, no los puede guardar todos. Tomás de Estrasburgo califica de "muy peligrosa" la opinión que sostiene que sin la gracia se pueden observar *todos* los preceptos en cuanto a la *substancia* del acto. Absolutamente hablando—dice—el precepto de amar a Dios no es muy dificultoso; pero sí lo es el de amar a Dios de *todo* corazón y con *todas* sus fuerzas, es decir, *sobre todas las cosas*, lo que *jamás* podremos hacer sin la gracia (1).

Sabido es que sobre todos estos puntos el sucesor de Egidio en el generalato, GREGORIO DE RIMINI avanzó tal vez demasiado (en el sentido pesimista). Como hemos de volver a encontrarnos con él con motivo de los elogios que le adjudica Lutero (*infra,* en este mismo n. III), lo dejo a un lado por ahora, bastándome con advertir que, así él como Tomás de Bradwardin, fueron los grandes adversarios de OCCAM y de sus primeros discípulos con motivo

(1) La manera en que formula (*2 Sent.*, dist. 28-29, a. 1, Argentorati, 1490) la objección de los adversarios (entre ellos DURANDO de Saint.—Pourcain) es interesante: "Asserunt *quidam* doctores, dicentes, quod quamvis sine gratia non possit aliquis explere omnia mandata quantum ad *modum* operis, puta, quantum ad meritorie operari; quantum tamen ad rem, puta quantum ad *substantiam* operis. sic potest quis sine gratia omnia adimplere divina mandata". Hasta aduce una de las pruebas de estos: "Qui potest majus, potest etiam minus; sed homo potest Deum diligere, quod est maximum mandatum: ergo", etc. A lo cual responde: "Sed ista opinio satis videtur esse periculosa", y cita a S. Agustín contra los Pelagianos. Por lo tocante a la caridad: "Diligere Deum non est mandatum magnum absolute loquendo, sed diligere Deum ex toto corde, et ex omnibus viribus nostris: et hoc nunquam potest aliquis facere sine gratia". Esta es su *conclusión* 1.a: "Quamvis carens gratia possit se pro aliquo tempore a transgressione mandatorum Dei praeservare, tamen non potest se in hujusmodi praeservatione diu continuare". Sobre este punto v. *supra* a Egidio Romano. Tomás acabó su *Comentario sobre las Sentencias* en 1341. v. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Paris.*, II, n. 1113.

de la tesis del amor de Dios sobre todas las cosas con las solas fuerzas naturales (1).

El sucesor de Gregorio, UGOLINO MALABRANCA, de Orvieto (2) es más moderado en la respuesta a la pregunta de "si el hombre puede en este mundo obrar el bien con las solas fuerzas de su voluntad". Por más de que Ugolino censura a su predecesor de excesivamente pesimista en este punto, no deja de impugnar por eso, y hasta más reciamente aún la opinión contraria, esto es, la de Occam. Según este doctor, el puro libre albedrío, sin ayuda alguna de Dios, basta para querer cualquier bien. Interiormente y por sus fuerzas naturales, el hombre (o su razón) es capaz de conocer lo que debe hacerse, y capaz también de discernir lo que da de sí el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas: luego también la voluntad lo es de llevarlo a la práctica. Esta opinión—dice Ugolino— es más errónea que la de Pelagio. "Las solas fuerzas de la naturaleza son insuficientes para explicarnos convenientemente este precepto: "Dios debe ser amado sobre todas las cosas"; porque tanto el *conocimiento* como la *ejecución* de lo que el hombre debe hacer, son dones de Dios, y el libre albedrío por sí solo, sin una gracia especial, no basta para *querer* a derechas, ni para *obrar* en justicia y en virtud". (3) Esto mismo es lo que tan a menudo nos dice la Igle-

---

(1) La argumentación de Occam que en esta parte de mi trabajo se recuerda muchas veces y bajo diferentes formas, está tomada de su *1.o Sentent.*, dist. 1.a qu. 2.a, conclusio 1.a: "Objeto fruibili ostenso voluntati per intellectum, sive clare, sive obscure, sive in particulari, sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, *et hoc ex puris naturalibus.* Prima conclusio patet, scilicet, quodsi objectum ostendatur obscure et in universali, potest voluntas elicere actum fruitionis, hoc est summe diligere illud et ultra omnia; patet, quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis; sed intellectus potest recte dictare tale objectum esse sic diligendum: ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere. Alia pars. videlicet quod possit in actum fruitionis objecto clare viso, patet, quia non minus potest voluntas in objectum perfectius cognitum quam in objectum imperfectius cognitum: ergo multo magis circa objectum clare cognitum".

(2) Sobre Ugolino MALABRANCA v. el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, p. 356, n. 6.

(3) Su *Lectura super quatuor libros Sententiarum* se halla manuscrita en la *Biblioteca Angelica* de Roma, n. 4 (antes A. 1. 8). Ya hemos hablado del *2. Sent.*, dist. 25, qu. 3, fol. 131. Entre las dos opiniones extremas, la de Gregorio es: "Quod omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis".

sia en sus oraciones, según que ya lo hemos visto (en el tomo anterior). Pasa en seguida a probar Ugolino que el hombre por sus propias fuerzas, y sin una gracia particular, no puede darse cuenta cabal del precepto de "amar a Dios sobre todas las cosas" (ni adherirse a él y cumplirlo) (1).

Es inútil advertir que TOMAS DE BRADWARDIN es enemigo de la doctrina occamista. Su obra titulada *La Causa de Dios defendida contra Pelagio,* fué precisamente escrita contra Occam y contra su escuela, y, por lo tanto, rebate asimismo la tesis de la posibilidad del amor de Dios

---

(1) Da primero tres reglas *rectae* rationis (fol. 135v.): "1.a: Complacendum est, quod Deus sit infinite perfectus et summe beatus, incomparabilis valoris, a quo velut omnipotente cuncta simpliciter dependent... 2.a: Obediendum est Dei placito vel voluntati justitie immobiliter et efficaciter, ex zelo vel amore justitie, et pro nullis aliis rebus, et pro infinitis, si essent, assequendis vel perdendis contempnendum est ejus praeceptum. Hanc innuit Anselmus lib. po. Cur Deus homo, c. 22. 3a. Amore solo casto vel filiali sic delectabiliter Deo inherendum est et in ejus bonitate sic pre cunctis bonis etiam pre infinitis, si essent, praeceptive complacendum, ut et proprium esse et commodum omne nisi in ordine amoris hujus ad Deum vilescat. Hanc innuit Bernardus De diligendi Deum in 4.o gradu dilectionis". Viene luego la 1.a conclusión: "Ex puris naturalibus, excludendo auxilium speciale, non potest viator dictamini alicui trium vel regule de predictis tribus assentire. Hanc pono propter illam propositionem communiter assumptam: ex puris naturalibus potest homo dictare, quod Deus est super omnia diligendus". Y prueba su conclusión: "Probatur, quia nullus in hac vita de lege communi potest cognoscere, quid recte colendum quoad vitam virtuosam sine speciali auxilio Dei, et nullus recte sapit in his que tenetur quoad Deum sine auxliio ejusdem". 2.a conclusio: "Ex puris naturalibus non potest viator elicare velle se conformiter dictamini de predictis operari seu eligere". 3.a conclusio: "Ex puris naturalibus non potest viator dilectionem elicere aliquam conformiter alicui dictarum regularum trium", etc.

He aquí cómo cita la opinión contraria (la de Occam): "Alia opinio est extrema, quod liberum arbitrium purum, absque dono vel juvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle. Ratio est, quia (homo) ex puris naturalibus absque dono potest interius dictare, qualiter est agendum. Et patet de hoc dictamine: Deus est super omnia diligendus: igitur potest ita per voluntatem. Hec opinio non vidit Augustinum in *De spiritu et lit.* dicentem, hoc esse argumentum heretici... Propterea hec opinio est falsior errore Pelagii". Viene luego la 1.a conclusión: "Non ex puris naturalibus est dictamen hoc rectum: Deus est super omnia diligendus. Probatur ex confessione Pelagii; et Concilium Milevitanum dampnans errorem Pelagii concludit: Utrumque enim donum Dei est: et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus". En el fol. 132 redacta Ugolino la 2.a conclusión: "Ad nullum recte velle vel operari juste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali juvamento gratioso", con pruebas tomadas de la Sagrada Escritura.

sobre todas las cosas y la de la observancia de los mandamientos por las solas fuerzas naturales (1).

MARSILO DE INGHEN, el mismo, que más tarde fué muchas veces rector de la universidad de Heidelberg, después de haber pesado bien las razones en pro y en contra, se decide en favor de los realistas moderados, por más de que en filosofía fué nominalista y partidario de Occam (2). Antes de la caída—dice—el hombre podía cumplir todos los mandamientos de Dios; pero después, ya no puede hacerlo sin la gracia. Aunque sea capaz de guardar, por ejemplo, *uno por uno* los mandamientos de la segunda Tabla, tomados aisladamente, le es, sin embargo, imposible hacerlo por largo tiempo sin una gracia especial. Por otra parte, le es necesaria la gracia santificante para alcanzar la felicidad eterna. De la misma suerte, puede evitar un pecado particular, un pecado determinado; pero no puede evitarlos todos sin una ayuda especial y duradera de Dios, porque la naturaleza caída, no contando con la gracia, está tan propensa al mal, que el hombre no puede escaparse de ingringir ciertos preceptos y de pecar gravemente (3). Cree también Marsilio que sin una gracia *particular* (es

(1) *De causa Dei contra Pelagium.*—Manejo el *Cod. lat., Monacens.*, 16192, f. 138-139. Escrita en 1344, la obra de Bradwardin fué impresa por primera vez en Londres, 1618. [A este escritor (1290?-1349) se le apellidaba el "doctor profundus" y murió de arzobispo de Cantorbery].

(2) De que, en filosofía, fué contado entre los nominalistas, tenemos la prueba en el decreto de Luis XI (BULAEUS, *Hist. Univ. Paris.*, V, 706), donde, bajo el nombre de "Marsilius", se le coloca entre los mantenedores de esta escuela, y esto con mucha razón V. PRANTL., *Geschichte der Logik im Abendlande* (1870), IV, 94 y sig.

(3) *In 2 Sentent.*, (Argentorati, 1501), qu. 18, a. 2, fol. 297: "Conclusio 1.a: Licet ante peccatum potuerit homo omnia mandata adimplere sine gratia, nullo modo tamen hoc aliquis homo potuit, nisi accedente gratia, commissa primorum parentum culpa", fol. 297v). Conl. 2a: Sicut Adam potuit in omnia opera sibi precepta, tam affirmative quam negative, sine gratia gratum faciente, et etiam in ea que nobis precipiuntur, ut ea velimus: sic homo post lapsum *per Dei auxilium gratis datum* etiam potest in electiones positivas dilectionis Dei super omnia et proximi ad salutem aeternam, quamvis aliis ut sic mereri beatitudinem non possimus (fol. 298). Concl. 4.a: Quamvis existens extra gratiam *quodlibet* mandatum secunde tabule, *sic quod non directe* contra agat, possit ad tempus observare, tamen non longo tempore sine speciali dono Dei potest in hac observantia perseverare... Tanta est pronitas naturae lapsae ad malum, quod, quamvis quodlibet peccatum mortale vitare possit in specie, tamen in genere sine speciali auxilio vel dono Dei perseverante, cum est extra gratiam, vitare nequit, quin contra aliquid mandatorum culpabiliter et mortaliter cadat".

decir, actual) el hombre en el estado de naturaleza caída es incapaz de amar a Dios sobre *todas las cosas* aunque para este fin no le sea necesaria *la gracia santificante* (1).

En teología, y muy especialmente en la teoría de la gracia, DIONISIO EL CISTERCIENSE profesaba el realismo radical. El problema de la posibilidad de cumplir los preceptos *en cuanto a la substancia del acto* no existe para él. Su tesis propia es: Sin la caridad nadie puede guardar los mandamientos, porque no se puede decir que se guardan cuando no se cumplen *según la voluntad del legislador,* el cual prescribe la caridad. Peca, por lo tanto, el que hace buenas obras sin la caridad, porque está obligado a ejecutar sus obras con la caridad (sobrenatural (2).

El escotista *Pedro de Aquila,* muy leído antes del tiempo de Lutero, y que era conocido generalmente por el nombre de *Scotellus* o *Scotorellus* por el alto aprecio en que era tenido, reconocía igualmente que sin la gracia, la voluntad corrompida por el pecado no puede observar los mandamientos de Dios "en cuanto a la substancia del acto", y tiene por opinión cierta que sin la ayuda de la gracia santificante, y por su sola voluntad, el hombre no puede evitar todos los pecados graves, y lo prueba con la autoridad de Ricardo de Middleton y de Duns Escoto (3).

---

(1) V. la 2.a conclusión de la observación anterior. Lo mismo dice en el *1.o Sent.,* qu. 20, a. 3, concl. 5, esto es, que sin una ayuda especial de Dios, los paganos no podían cumplir el precepto de la caridad.

(2) *In 1. Sent.,* (Parisiis, 1505), dist. 17, a. 3, fol. 30v. DIONISIO se licenció en París hacia el 1374. Entre sus predecesores cita a Escoto, Gregorio de Rímini, Ugolino, Eliphat y Bradwardin. Fué violentamente atacado por J. MAYOR (*2 Sent.,* dist. 28, qu. 2, fol. 125 (Parisiis, 1519). Dionisio decía especialmente (*1. c.*): "Si homo det eleemosynam quando est extra charitatem, peccat, licet faciat illud ad quod tenetur, tamen non facit taliter qualiter tenetur, hoc est, non elicit illum actum a charitate".

(3) *Quaestiones in lib Sententiarum* (Spirae, 1480), lib. 2, dist. 28: "Si homo sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. Impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis et secundum intentionem precipientis. Primo modo liberum arbitrium, si non est corruptum per peccatum, potest adimplere mandatum; sed si est corruptum per peccatum, non potest. Si loquamur secundo modo de impletione mandatorum, sic non potest homo per liberum arbitrium tantum"... "Est communis opinio, quod opinio Pelagii sit haeretica, et tenetur, quod homo per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diversimode", etc...

Con toda intención he dado de mano a todos los tomistas del siglo XIV, porque en sus ideas fundamentales sobre esta materia todos siguen a su maestro Sto. Tomás (1). Quiero, sin embargo, cerrar este siglo con uno de sus discípulos, Juan TAULERO. No hay duda de que no es escolástico, pero desde mediados del 1516 Lutero lo consideró como el más grande de los teólogos, sitial que no le concedió más que hasta 1518 en que lo substituyó por Gregorio de Rímini. La teología de Taulero—escribía el "reformador" en 1516, es "una teología pura, sólida, y *la que más se asemeja a la antigua*". Ni en latín, ni en alemán conoce ninguna teología más beneficiosa y más conforme al Evangelio (2). Por lo tanto, de citar aquí algun,o éste debe ser Taulero. Supuesto, pues, que en forma tan lisonjera lo encarama el "reformador" por encima de todos los teólogos ¿no parece natural suponer *a priori* que Taulero está conforme con Lutero, ya que lo está con el Evangelio? Sin embargo hay que andar con pies de plomo, y es preciso fijarse bien dónde se pisa, toda vez que en el mismo Taulero encontramos diferentes ideas que no están en evidente consonancia unas con otras.

En uno de sus sermones, explica lo que se entiende por amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, etc.,

---

(1) Digo "los tomistas", y no "los Dominicos", porque entre estos últimos, prescindiendo de Durando de Saint-Pourcain y de muchos occamistas, algunos se echaron por sus veredas propias, como por ej., PEDRO DE LA PALUDE [Petrus de Palude, o Paludanus, nacido hacia el 1275 o 1280 en Varambon (Ain) y muerto en París a principios de 1342], el cual, sobre la doctrina del cumplimiento de los preceptos tiene *su* opinión propia, en perfecta conformidad con Sto. Tomás sobre la necesidad de la divina gracia preveniente para disponerse a recibir la gracia santificante, "quia homo ex puris naturalibus et acquisitis virtutibus, sine fide, sine qua impossibile est placere Deo, non potest aliquid facere, quod sit dispositio sufficiens ad gratiam. Quia ergo motum fidei et spei non potest habere ex puris naturalibus, nisi per alium excitatus; prima autem cognitio non potest esse sine gratia gratis data; inde est, quod sine ea non est justificatio... Contritionem semper precedit gratia gratis data, actu vel habitu, intrinseca vel extrinseca... Hominis est preparare animam, *postquam est motus a Deo, non ante*". *In 2 Sent.*, dist. 28, qu. 6 (Paris, Bibliot. Mazarine, ms. 899).

(2) Enders, I, 75 (14 de dic. de 1516).—[Téngase en cuenta que en esta carta le participa a Spalatino el envío de un ejemplar de la *Teología germánica*, que entonces creía él que era la obra de Taulero. V. M. WINDSTOSSER, *Estude sur la Theologie germanique* (1911), p. 82].

y luego de haber distinguido entre el conocimiento y el amor, y de haber dado de mano a la investigación de si el primero es más elevado que el segundo, dice: *"Con todo su corazón,* es decir, sin doblez ni reticencias, *consagrarse* con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus *fuerzas...*"

"Y *con toda su alma,* esto es, con toda su voluntad, con todo gusto y placer, con el amor de *una voluntad diligente,* y amar a Dios con todas las partes de su alma es decir, con su ser interior y exterior. Este amor procede del conocimiento de la verdad".

"Y *con todas sus fuerzas,* que es amar con la *aplicación plenaria de toda nuestra actividad* para domesticar las fuerzas animales, los sentidos y todo nuestro ser exterior, *y consagrarnos con todas nuestras energías al amor, exterior e interiormente,* abismándonos en él cuanto nos fuere posible, y *ayudándonos de cuanto nos puede servir para este amor; es atesar todas nuestras fuerzas* como se atesa la cuerda del arco cuando se quiere disparar la flecha a gran distancia y dar en el blanco. Tal es la plenitud del amor y éste es su grado más eminente" (1).

Parece a primera vista increíble: Taulero no acierta a hablar sino de una voluntad que está obligada a amar, de fuerzas que hay que poner en tensión, de acciones que se han de realizar, y, en suma, de la *actividad subjetiva.* La obra de la gracia, ni siquiera se pone en tela de juicio.

Tampoco habla de ella en lo que sigue: "*Y con todo su ser* (Gemüth), lo cual comprende todo lo restante. Fijémosnos bien en lo que es nuestro ser. Es incomparablemente más profundo y más íntimo que las fuerzas (las potencias del alma) ; porque de él toman las fuerzas todo su poder y de él proceden, y aunque el ser está en todas ellas, es incomparablemente superior a todas. El ser es sumamente simple, esencial y formal. Dice un doctor que esta esencia del alma es tan noble, que siempre está en actividad, ya que duerma el hombre, ya que esté en vela y tanto si se da cuenta de ello, como si no se la da. Tiene una tendencia infinita y eterna a dirigir su mirada a Dios su ejemplar; ve constantemente a Dios, y lo ama y se goza en él

(1) Segundo sermón para la dominica XIII después de Trinidad (Wetter, (1910), p. 349, 18-350, 29).

sin cesar. ¿Cómo se realiza esto? Demos de mano, por el momento, a esta discusión. Siéntese ella Dios en Dios, y, con todo, es su criatura".

¡Y siempre el hombre solo! En esta "teología conforme al Evangelio" ¿no acabaremos por ver suscitado el problema de la gracia? No, señor. Taulero en lugar de hablarnos de ella, cita a un maestro pagano.

"Proclo, maestro pagano, le llama a este estado un sueño, una calma, un divino reposo (Rasten). Hay en nosotros—dice—una oculta recuesta del Uno, y ésto está muy por encima de la inteligencia y de la razón, y si el alma se esfuerza en volverse a él, se diviniza y vive una vida divina. El ser, el fondo del ser es substancialmente empujado a volver a su fuente, y esta tendencia no desaparece jamás, *ni aun en el infierno,* y este es su mayor tormento, esto es, que haya necesidad de estar en él separados del Eterno". Consiste precisamente este fondo de nuestro ser en que (con relación a la caridad) "lleva el nombre de medida, porque mide todo lo demas y le da su forma, su gravedad y su peso, colocándolo todo en su lugar adecuado".

Lo que dice aquí Taulero acerca, de la esencia de nuestro ser, lo atribuye en el principio de su sermón a la *centella,* o al *cimiento* del alma (1).

He aquí *una* faceta de esa Teología de Taulero, de la cual se dice que tanto se parece al Evangelio. Pero ¿y si Lutero no había leído este sermón? Seguramente que lo había leído, y hasta le dedicó una glosa, por cierto de poco mérito (2). Y ¡aquí vienen de contado las contradicciones! No encuentra nada censurable en los pasajes que acabamos de citar, por más de que cuando en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* (3) impugna la posibilidad del amor de Dios sobre todas las cosas por las solas fuerzas naturales, rebate precisa y únicamente lo que los escolásticos llamaban *sindéresis,* la cual es el fundamento de las "aspiraciones del ser" y el fundamento de la "centella" de Taulero.

---

(1) Wetter, p. 347, 7, 11, etc.
(2) Weim., IX, 103, sobre el sermón 54 (1516?).
(3) En la continuación del texto arriba citado, p. 110, n. 1. *V. infra, en una nota de D.*

Los escolásticos—dice el "reformador"—reducen el pecado, y hasta la justicia misma al movimiento menos perceptible (?) del alma, y eso, porque con esta *sindéresis* la voluntad, aunque flojamente, se siente inclinada al bien; *y este imperceptible movimiento hacia Dios* que tenemos por nuestra naturaleza, *se figuran ellos que es un acto de amor de Dios sobre todas las cosas*". Y ahí lo teneis lanza en ristre contra esta opinión, cuyo meollo, "a pesar de este movimiento imperceptible, está lleno de concupiscencia" (1). Por donde resulta que rechaza lo que Taulero llama "las aspiraciones del ser", aunque anteriormente no hallaba en ellas nada censurable.

Pronto, sin embargo, tendremos un nuevo cambio de frente. Pasados apenas algunos meses, escribe Lutero que cada cual *siente* en sí mismo que su sindéresis *tiende a lo mejor*, por más de que no sea dable explicar a los demás esta sindéresis, sobre todo la sindéresis afectiva (2).

Pero, casi en la misma época, se limita a consignar la existencia de la sindéresis, y la emprende contra la arrogancia de los que pretenden que el hombre por sí solo puede amar a Dios sobre todas las cosas y cumplir, sin la gracia, los mandamientos, en cuanto a lo substancial: "En la pretensión de que la razón *tiene una tendencia constante hacia lo mejor* y en todas esas charlatanerías sobre la ley natural, hay—dice él—algo que huele a filosofía.

---

(1) "Peccatum (scholastici) artaverunt usque ad minutissimum quemdam motum animi, sicut et justitiam. Ita enim, quia voluntas, habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, "inclinatur ad bonum". Et hujusmodi parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo)". (*Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 145). Según su costumbre, Lutero no hace ninguna distinción entre los escolásticos; pero ninguno de ellos ha considerado como acto de amor de Dios cualquier movimiento hacia El, ni mucho menos el más insignificante movimiento hacia El como un acto de amor sobre todas las cosas, por más de que, según algunos, la sindéresis pertenece a la voluntad. Estos mismos atribuyen idénticas cualidades a la sindéresis y a la *centella* (scintilla).

(2) "Hinc venit,—escribe en su glosa sobre el sermón 52 de Taulero—quod syntheresim suam quilibet sentit ad optima deprecari. Sed et nullus potest alteri eam verbis tradere, maxime affectivam syntheresim". Weim., IX, 103 (1516?); v. también *ibidem*, I, 31 y sig. (26 de dic. de 1515). En sus glosas sobre los salmos, habla aún más a menudo sobre la sindéresis.

No hay duda de que todos tienen idea de esta ley natural, y de que la razón se inclina hacia lo mejor. Pero ¿qué se entiende por lo mejor? *No,* ciertamente, *lo mejor según Dios, sino según nosotros,* es decir que busca mal el bien porque en todo se busca a si misma y a su propio bien, y no a Dios, lo que sólo es obra de la fe vivificada por la caridad" (1).

Este juicio no hay duda que se conformaba mejor con el estado de alma del "reformador" (2); pero ¿cómo se compagina con las explicaciones de Taulero? Si volvemos a leer estas explicaciones y tomamos sus palabras en el sentido corriente, aparece manifiesto que en una de las controversias más importantes, *el mismo* a quien Lutero encumbra sobre todos los teólogos, y cuya doctrina, según él, es la más pura y la más conforme al Evangelio, figura en las filas de los escolásticos fustigados por el "reformador". Esto es lo que no comprendió Lutero (3), acostumbrado como estaba a no *leer los autores sino de una manera muy superficial,* [*a verse a sí mismo en ellos y atribuírles sus propias preocupaciones*].

Capreolo corrobora a menudo sus tesis tomistas acerca del libre albedrío y la gracia, con la autoridad de *Gregorio de Rimini*: Gregorio—dice—se expresa *muy bien,* y de acuerdo con Sto. Tomás. Hasta toma de él frecuentemente las soluciones de los argumentos que propone, y así en una de sus *Conclusiones* (1a 2a) se opone nada menos que diez y seis dificultades, y sólo las respuestas de dos de ellas difieren de las de Gregorio, y hasta censura las de este autor pero en las catorce restantes, da las mismas soluciones de

(1) "Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecetur, et de lege naturae multa fabulamur. Verum est sane, quod lex naturae omnibus nota est, et quod ratio ad optima deprecatur. Sed quae? Non secundum Deum sed secundum nos, id est male bona deprecatur. Quia se et sua in omnibus quaerit, non autem Deum, quod sola fides in charitate facit". (*Comentario*, fol. 193). [Ficker, II, 183-1842.

(2) Apesar de ello, Lutero sentía aún muy vigorosamente la fuerza de la sindéresis. Tenemos la prueba de ello en alguna que otra idea sana que emite en el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*". y en otros escritos posteriores.

(3) En general, tampoco ha comprendido a Taulero.

Gregorio y muestra la conformidad de ellas con la doctrina de Sto. Tomás (1). No queremos decir con esto que Capreolo apruebe todas las exageraciones de Gregorio, que en teología no pasaba de ser un ecléctico. Pero los problemas capitales de si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas con solas sus fuerzas naturales, y si el hombre, tal como salió de las manos del Criador, podría realizar una acción moralmente buena sin un socorro especial de Dios, resuélvelas Capreolo según las explicaciones de Gregorio, que él corrobora con la autoridad de Sto. Tomás (2).

Cito sólo de paso a DIONISIO EL CARTUJANO, porque sus tratados sobre estas materias no son en su mayor parte sino repetición de la doctrina de Sto. Tomás (3). Tampoco me entretendré con S. ANTONINO que no tiene otro guía que el mismo Sto. Doctor (4).

Sin embargo, acerca de la tesis de que el hombre en el estado de naturaleza caída se ama a sí mismo más que a Dios, Taulero, según lo hemos dicho (*supra*, págs. 151 y sig.), piensa lo mismo que Sto. Tomás a quien se remite. ¿Cómo se podrán conciliar estos dos conceptos de Taulero? Es muy probable que él mismo no nos lo hubiera podido explicar; parece que se trata de dos diferentes postulados, y es evidente que se colocó en este caso en dos puntos de vista contradictorios.

En cuanto a Lutero, no se desentiende de una contradicción sino para enredarse en otra. A él solo se le ha ocurrido, con no ser teólogo, agraciar a Taulero con la patente de teólogo de altura. No era Taulero teólogo

---

(1) *In 2 Sent.*, (Venetiis, 1515), *dist. 28, qu. 1.a*, a. 1, 2 y 3. He aquí la 2.a *conclusión* fundada en Sto. Tomás (1.a 2.ae, qu. 109, a. 2): "Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturae suae proportionatas, non tamen in omnes: nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere *supernaturale*, scilicet meritorium, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale". En 1407 Capreolo fué nombrado catedrático de *Sentencias* en París, y en 1411 se graduó de Licenciado. v. *Chartulorium Univers. Paris.*, IV, no. 1837, 1940.

(2) V. en particular, *ibidem*, dist. 29, fol. 261-263.

(3) *In 2 Sent.*, (Venetiis, 1584), qu. 2 (fol. 478. y sigs). Como lo indica el título, su *Summa orthodoxae fidei* es "medulla operum Scti. Thomae". *Opp. omnia*, t. XVII (Monstrolii, 1899).

(4) En su *Summa*, *parte* 4.a, tit. 9, c. 4, 5, etc.

eminente por cierto, pero lo era todavía Lutero mucho menos.

Pasemos ahora al siglo XV, y empecemos por CAPREOLO, el *príncipe de los tomistas.* Tengo que hablar de él, siquiera sea brevemente, porque Lutero lo cita en 1519 y lo que advierte con tal motivo nos prueba que *no había leído* a este autor.

ALFONSO TOSTADO, muerto en 1455, resuelve todos los problemas de este género según la *Suma* de Sto. Tomás, e igualmente el de averiguar si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas por sus propias fuerzas, sin el auxilio de ninguna gracia. En el estado de la naturaleza íntegra—dice—hubiéralo podido el hombre, presupuesto, sin embargo, el auxilio general de Dios; pero en el estado de la naturaleza caída no puede hacerlo, a no ser restaurada su naturaleza (1).

Damos ahora (2) con ciertos escotistas que sobre la

---

(1) *Commentar in quintam partem Matthaei* (Venetiis, 1596), c. 19, qu. 177, fol. 148: *"An homo ex seipso per sola naturalia sua sine gratia possit Deum diligere super omnia...* Dicendum, quod potest homo in solis naturalibus constitutus (dum tamen illa non sint depravata vel diminuta) Deum diligere super omnia: licet ex charitate non diligat, quia nullum habitum infusum habet... Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute naturae suae bonum sibi connaturale absque additione gratuiti doni, quia alias esset privare naturam omni operatione. Nam si privamus eam operatione propria et proportionata sibi, privabimus eam omni operatione; diligere autem Deum super omnia est connaturale homini, et cuilibet creaturae... Si autem consideretur homo in statu naturale corruptae, deficit ab hac dilectione Dei super omnia. Ad hanc enim sufficiebat in statu naturae integrae, quia nihil impediebat eum a sua rectitudine: nunc vèro voluntas deficit ab hac perfectione et rectitudine, quia propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Ex hoc autem sequitur, quod homo in statu naturae conditae sive integrae non indigebat aliquo dono gratiae gratis datae vel gratum facientis ad diligendum Deum super omnia; indigebat tamen auxilio Dei moventis ad hoc... In statu autem naturae corruptae indiget homo duobus ad diligendum Deum super omnia: scilicet, quod moveatur a Deo, et quod detur ei donum gratuitum, per quod sanetur corruptio naturae, ut non impediat hanc dilectionem. Et ista est gratia vel charitas, quae naturae corruptionem sanat".

(2) Con vistas a una nueva edición, el P. Denifle insertó aquí unos extractos del comentario sobre los salmos del monje agustino Jaime PEREZ, coadjutor de Valencia (Bibl. Vat., R. I. III, 101, fol. 314). Desde luego, las explicaciones de PEREZ son excelentes, y puede asegurarse que de las más substanciales; con todo, voy a prescindir de ellas para no alargar desmesuradamente este capítulo, y porque este Comentario, de trascendental importancia dogmática y apologética, es fácil de hallar, por las muchas ediciones que de él se han hecho. En el presente caso, se trata de la explicación del salmo 118, vs.

doctrina de la libertad y de la gracia retroceden más o menos hasta S. Buenaventura, a Ricardo de Middleton y, en parte, a Sto. Tomás, sin abandonar por ello a Escoto. Son estos, especialmente, los cuatro franciscanos GUILLERMO VORLION, muerto en 1464 que alardea de tener en mucho a Sto. Tomás, a pesar de que lo ataca en los problemas fundamentales; su discípulo ESTEBAN BRULEFER, muerto a fines del siglo XV, y que enseñó en Maguncia y en Metz; PELBART DE TEMESVAR, de principios del Siglo XVI y NICOLAS DE NIZA, muerto en 1509. Pelbart sigue fielmente a Vorlion, mientras que Nicolás se acerca mucho a Sto. Tomás. Sus obras estuvieron muy en boga y fueron muchas veces reimpresas aun en las épocas posteriores.

VORLION, y con él PELBART, llegan hasta el extremo de negar que el libre albedrío sea capaz *por sí solo* de producir una acción moralmente buena. La razón que dan de ello es que al ejecutar una obra buena por las fuerzas de la naturaleza corrompida, falta la circunstancia de la recta intención, que es la que hace que la obra sea moralmente buena (1). Ambos a dos, y Pelbart sobre todo, afirman que es opinión común entre los doctores que el hombre con su solo libre albedrío, sin la gracia, santificante no puede evitar todo los pecados mortales (2), ni por

(1) Vorilongi, *Opus super Senten.*, (Venetiis, 1502), 2, dist. 28, fol. 134: "Numquid potest liberum arbitrium se solo in opus exire morale? Dicendum, quod non, quia non refert in finem (debitum), que tamen est circumstantia principalior operum moralium. Ex quo sequitur, quod nullum bonum est morale nisi omnes habeat circumstantias, carentia quippe solius circumstantie actum moralem inficit. Habet enim bene tale bonum ex libero arbitrio causatum circa quod operetur, quia materiam habet, ut pascere pauperem, qui est materia debita hujus actus. Si tamen caret circumstantia finis, non censetur moralis." Después de la palabra "circumstantias", Pelbart añade: "Quando ergo liberum arbitrium *tantum ex se* operatur aliquod bonum, licet habeat materiam debitam, ut pascere pauperem, tamen quia caret circumstantia finis, non censetur morale". *Secundus liber Rosarii theologiae aurei* (compuesto en 1503, impreso en Hagenau en 1504), en la palabra *gratia*, IV, n. 29.

(2) PELBARTUS, *loc. cit.* N. 27: "Tenetur communiter a doctoribus, quod homo per liberum arbitrium solum, sine gratia gratum faciente, non potest vitare omne peccatum mortale".

5-8. Conclusio 8, 9, 10, 11, ed. París, 1521, fol. 260v. y 261). Se halla el mismo pasaje casi a la letra en el *Com. sobre los Cant., quaestio finalis* (Paris, 1521, fol. 423-424). (Nota del P. Weiss).

lo tanto, guardar todos los preceptos; en la explicacion del "cómo", es en lo único en que divergen los autores. En efecto: ¿cómo ha de poder el hombre, por sí mismo y sin la gracia, amar a Dios sobre todas las cosas, ya que privada del divino auxilio, ni siquiera puede la voluntad enderezarse a Dios? Dice S. Bernardo (en cuyas palabras se apoyan S. Buenaventura y Ricardo de Middleton) que todos los esfuerzos del libre albedrío hacia el bien, son inútiles si no van ayudados por la divina gracia, y hasta son nulos si no son movidos por ella. El hombre sin la gracia es incapaz de detestar el pecado en cuanto que es ofensa de Dios, y no puede aborrecerlo sino en cuanto que daña a la naturaleza, etc. Tal es la doctrina de Vorlion y de Pelbart (1), con lo cual dan de mano a todas las cavilaciones de los occamistas sobre el amor de Dios sobre todas las cosas con las solas fuerzas naturales, como preparativo para la justificación. Vorlion dice categoricamente que el bien que "de congruo" nos dispone para la eterna bienaventuranza, presupone la gracia gratuitamente concedida (2).

---

(1) VORLION *II Sent.*, dist. 28, a. 2, fol. 133v. 134): "1.a conclusio: "Licet ad Deum omni sequestrata gratia converti liberum arbitrium nequeat, alicui tamen potest resistere temptationi. Dicit prima pars, quod liberum arbitrium nequit converti ad Deum semota omni gratia gratis data ab eo. Probatur auctoritate Bernardi in lib. de libero arbitrio (c. 13, N. 43): "Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adjuvantur, et nulli, si non excitantur". Et post dicit (c. 14, n. 47): "Gratia excitat liberum arbitrium, dum seminat cogitatum". Unde valde extat congruum, ut conversionem per gratiam gratuitam *dispositio* precedat aliqualiter consimilis, *que dicitur gratia gratis data*. Nec illud obviat, quod scribit Zacharias 1: "Convertimini ad me, et ego convertar ad vos". Ipsa enim vocatio, qua vocat ut convertamur, gratia Dei est gratis data. Unde licet sec. Boethium veri boni nobis sit innata cupiditas, non tamen hoc sufficit ut in Deum convertamur, nisi presit cognitio que est gratia Dei. Non quod, inquit apostolus, simus sufficientes aliquid cogitare ex nobis tanquam ex nobis. Licet enim sic homo esset denudatus ab omni gratia gratis data (quod tamen non fit propter benignitatem Dei, que etiam inimicis bona tribuit), licet tunc faceret quod in se esset, *privative*, non tamen *positive* sufficeret, ut ad Deum converteretur. Et si dicatur quod potest detestari peccatum, et hoc esse videtur quedam conversio ad Deum: dicendum, quod potest homo sic positus peccatum detestari, inquantum est nocivum nature sue, et hoc non sufficit ad conversionem, non autem inquantum est offensivum Dei, quod tamen exigeretur". Lo mismo dice Pelbart, l. c. ns. 24 y 25. V. también S. Buenaventura, *II Sent.*, dist. 28, a. 2, qu. 1, resolución de los argumentos.

(2) *Ibidem*, 2.a conclusio, fol. 134.

En consonancia con S. Buenaventura y de su discípulo Ricardo de Middleton, Vorlion y Pelbart enseñan también, conforme a lo que se acaba de decir, que la voluntad por sí misma es absolutamente incapaz de *resistir* a todas las tentaciones, y no puede realizarlo sin la ayuda de la gracia gratuita. "La voluntad destituída de la divina gracia, sigue, por regla general, los movimientos de la carne. Siendo nosotros cojos de nuestro natural, imploramos la ayuda de Dios para poder avanzar con paso seguro. La voluntad no puede triunfar de la tentación, sino es en el estado de gracia santificante", etc. (1).

Igualmente, según Brulefer el hombre con sus solas fuerzas naturales no puede guardar todos los mandamientos de Dios; sólo la gracia gratuita le habilita para ello (2). Por gracia gratuitamente concedida, no se ha de entender el "concurso natural", o la "influencia general" (3), sino "toda la asistencia que se añade a las fuerzas esenciales de la criatura racional y que la dispone para la consecución o el buen uso de la gracia santificante, ya sea ésta una virtud infusa, o un acto o ayuda especial de Dios que excita nuestra voluntad a la gracia santificante". "El don de la gracia gratuitamente concedida sirve de intermediario entre la gracia santificante y nuestra voluntad" (4). Lo propio que los autores precedentes. Brulefer no concede sino muy poco a la pura naturaleza; jamás es ella—nos dicen—el comienzo de la obra de la justificación, la cual es obra de la gracia gratuita.

(1) VORLION, 1. c., fol. 134v.; PELBART; 1. c., n. 27; esta opinión también está tomada de S. Buenaventura y de Ricardo.

(2) *Reportata super scripta S. Bonaventurae* (Basiliae, 1507); *II Sent.*, dist. 28, qu. 3, fol. 257v. Esta obra fué escrita en Metz. "*Sola* gratia gratis data, dice allí, absque gratia gratum faciente potest homo implere omnia mandata Dei quantum ad *genus* operis". Naturalmente "nullus viator, quantumcumque habeat habundantiam gratiarum gratis datarum, potest implere mandata Dei secundum intentionem Dei praecipientis absque gratia gratum faciente".

(3) "Divinum auxilium, generalis asistentia".

(4) *Ibidem*, qu. 4: "Gratia gratis data est omne illud, quod additum est essentialibus creaturae rationalis, juvans et praeparans ipsam creaturam rationalem ad habendam gratiam gratum facientem, sive ad usum gratum facientis sive illud gratis datum sit habitus sive etiam sit actus, sive speciale Dei adjutorium movens voluntatem nostram ad gratiam".—Folio 258:—"'Donum gratiae gratis datae est donum medians inter gratiam gratum facientem et voluntatem nostram". Esto es un resumen de S. Buenaventura, *II Sent.*, dist. 28, a. 2, qu. 1. V. además Brulefer, *IV Sent.*, dist., 15, qu. 5.

En los problemas de este género, siguen fielmente estos tres teólogos la doctrina de S. Buenaventura. Su hermano de hábito NICOLAS DE NIZA, hace otro tanto, con la casi única diferencia de que en lugar de acudir exclusivamente a este Sto. Doctor, recurre en muchas materias a la *Suma* de Sto. Tomás, que copiosamente explota (1); y por lo mismo que Nicolás no hace más que seguir a S. Buenaventura y a Sto. Tomás, déjolo para pasar a otros teólogos, con el fin de evitar repeticiones. Estos cuatro franciscanos ya nos han franqueado la puerta del período contemporáneo de Lutero. De aquí en adelante nos las habremos con los teólogos "modernos".

Entre estos tiene asiento ADRIANO FLORENT, que más tarde fué papa, con el nombre de Adriano VI; que hasta pasado el 1510 fué afamado profesor de teología en la universidad de Lovaina, de la cual fué varias veces rector y cancelario. En una disertación de 1497, cita, haciéndola suya, esta proposición *de los doctores*: En el estado de la naturaleza caída, nadie puede hacer un solo acto de puro amor de Dios *sin la virtud infusa de la caridad* (2). Y para probarlo, cita un pasaje de Sto. Tomás (3). Aprueba asimismo la solución que da este Doctor (4) a la objección siguiente: "Nadie está obligado a hacer lo que está por encima de sus fuerzas"; a lo cual responde: "Si se habla de las fuerzas del hombre, descontada la gracia, en ese caso es cierto que está obligado a hacer cosas que *están fuera de su alcance si no cuenta, realizarlas con la gracia medicinal,* tales como amar a Dios y al prójimo, creer los artículos de la fe. Pero puede llevarse a cabo

(1) *Opus super Sententias valde egregium, per Nicholaum de Nisse, provincial. Franciae super fratres Minores de observantia* (Rothomagi, 1506), tr. 5, pars 2a, portio 1-3. Vorlion da muestras de ser poco crítico, citando la obra de la juventud de Sto. Tomás, su *Comentario sobre las Sentencias* y refutando en diferentes lugares opiniones del mismo Sto. Doctor, por él mismo rectificadas en la *Suma.*

(2) HADRIANI SEXTI *Quaestiones duodecim Quodlibeticae,* Lugduni, 1546, qu. 7, a. 4., fol. 143v. Los *Quodlibeta* de Adriano andaban impresos desde 1515; v. E. REUSENS, *Syntagma doctrinae theologicae Adriani Sexti* (Lovanii, 1862), p. XXVI. Entre los autores escolásticos más a menudo citados por este teólogo, ocupa Sto. Tomás el primer lugar, aunque no siempre se atiene a su doctrina; siguen luego Gerson y S. Buenaventura.

(3) STO. TOMAS, 1.a 2.ae, qu. 109, a. 3.

(4) *Id.*, 2.a 2.ae, qu. 2, a. 5. ad 1m.

con la ayuda de la gracia, la cual, como dice S. Agustín, es misericordiosamente concedida a todos los que la reciben (1)".

El dominicano CONRADO KOELIN, profesor de la Universidad de Colonia, en su *Comentario* sobre la Suma (2), se atiene exclusivamente a Sto. Tomás, sin hacer apreciaciones personales. No tardaremos en hablar de él. Su hermano de hábito, el célebre CAYETANO DE VIO, más tarde cardenal, fué como es sabido, de ideas muy independientes, y hay algo de ello también en este problema de la caridad para con Dios. Sin embargo, cuando en su *Comentario sobre la Prima Secundae,* escrito en 1511, emite su conclusión definitiva, dice con Sto. Tomás que el hombre con sus fuerzas naturales y sin la gracia, no puede amar a Dios sobre todas las cosas. No se aparta de él más que sobre el problema del "cómo". Por la palabra "gracia", entiende asimismo, como el Sto. Doctor, la gracia medicinal, sin la cual en el estado de la naturaleza decaída no es posible amar a Dios sobre todas las cosas (3).

(1) *Hadriani Sexti...* qu. 3.a, a. 1, fol. 51v. V. *ibid.*, fol. 57, donde, fundándose en S. Buenaventura, dice que el hombre sin la gracia no puede evitar todos los pecados mortales, aunque no siempre esté necesitado a pecar, como más arriba lo decía Sto. Tomás. En la qu. 7, folio 146v. fundándose en S. Agustín y en los "doctores escolásticos", comentando el *II Sent.*, dist. 27, dice que el amar a Dios de todo corazón jamás se cumple a la perfección en este mundo, "quandiu aliqua carnalis concupiscentia inest"; pero nunca admitió, como Lutero, que la concupiscencia fuera el pecado original persistente.

(2) Sobre la *Prima Secundae* (Coloniae, 1512).

(3) *Prima Secundae cum Comment. Cajetani.* Venetiis per Georgiim Arrivabenum. Anno... 1514, die 24 Martii. Según él mismo lo dice al fin, terminó Cayetano este comentario: "Romae, anno salutis 1511 (1510), aetatis vero meae 43o, die 29 Decembris". Después de establecer muchas distinciones en la materia de la caridad, dice (en el folio 295v.) sobre el art. 3 de la *qu. 109*: "Licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, *quae tunc sunt in sua potestate,* ut ratio probat; non tamen potest diligere Deum super omnia sua simpliciter. Quia non potest non peccare: ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia; sicut potest in statu naturae integrae, in quo potest praeservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia sua simpliciter, quia nihil sui est irreferibile ad Deum... Quicunque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum, et seipsum illo infectum, ut sic, irreferibilem in Deum ut finem. Ac per hoc, non potest omnia a se dilecta referre in Deum ut ultimum finem. Quod faciebat homo in natura integra. Et sic patet veritas conclusionis quantum ad utramque partem: scil quod integra natura hoc poterat; et quod corrupta non po-

Koelin y Cayetano fueron los primeros en dar a la *Suma* de Sto. Tomás la preferencia sobre el manual usado anteriormente, que eran las *Sentencias* de Pedro Lombardo. También fueron ellos los que lograron que en las universidades se enseñara la doctrina de Sto. Tomás en lugar de la del *Maestro de las Sentencias*, que ya resultaba insuficiente.

Algunos años más tarde, tuvieron un imitador en JERONIMO DUNGERSHEIM, de Ochsenfurt, profesor de la Universidad de Leipzig y uno de las rivales de Lutero. Dungersheim, en sus conclusiones, no se aparta ni un ápice de Sto. Tomás (1).

A pesar de la brevedad de esta exposición (2), infiérese de ella que, desde el siglo XIII hasta Lutero, no solamente los teólogos tomístas, sino también otros muchos escolásticos célebres negaron que en el estado de decadencia pudiera el hombre por sus solas fuerzas y sin la gracia amar a

(1) *Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologice doctoris sancti Thomae Aquinatis, editae per mag. Hieronymum Tungersheym de Ochsenfart, s. theologie professorem* (Lipsiae, anno 1516). He aquí la solución que da (fol 65) a la 1.a 2.ae, qu. 109, ad 3: "Ad diligendum naturaliter super omnia Deum, homo eget gratia in statu corruptionis; auxilio étiam Dei ad hoc eguit, quamvis non gratia, in statu primeve creationis". Lo *mismo sucede* con el cumplimiento de los preceptos, y ésto aun "quoad substantiam actus", porque "in statu corruptionis" el hombre no puede evitar todos los pecados, y "peccare est praecepta trangredi" (a. 4). Dungersheim publicó también el *Epithemata, introductorium, memoriale quatuor librorum Sententiarum* (Lipsiae, 1515) en donde enseña la misma doctrina (2 Sent., dist. 28).

(2) Por su carácter histórico, la exposición que se acaba de leer no ofrece sino frases sueltas. Si se desea una exposición sistemática y seguida de la materia con una copiosa bibliografía, basta consultar el *Cursus theologicus Collegii Salmaticensis*, Tract. 14, *De gratia*, disput. 2.a et 3.a; Lugduni, 1679, V, 97-356, o también TOURNELY, *De gratia*, p. 2., qu. 4, Venetiis, 1755, II, 327-445. (Nota del P. Weiss.).

test, nisi adjutorio gratiae sanantis, in praesenti vita inchoative per charitatem viae, qua nihil contra Dei dilectionem admittimus, et super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia, ipsum diligimus; consummate autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum dirigentur, quia ipse erit omnia in omnibus". En el estado de la naturaleza caída, la razón de no ser posible con las solas fuerzas naturales amar a Dios sobre todas las cosas, es "pronitas voluntatis ad privatum bonum. Haec enim, perdito vigore in nobis, adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere". Sobre la observancia de los mandamientos, Cayetano lleva opinión distinta de la de los autores que acabamos de citar.

Dios sobre todas las cosas, ni observar sus preceptos, ni siquiera en cuanto a lo substancial. Hacia fines del siglo XV esta opinión estaba tan extendida, que el mismo Gabriel Biel en sus sermones se creyó obligado a poner a su tesis la siguiente restricción: "Por más de que, según *algunos teólogos*, puede el hombre con sus fuerzas naturales amar a Dios sobre todas las cosas, ha de entenderse ésto principalmente en el sentido de que fué en su estado de inocencia cuando tuvo este poder (1)". Ya anteriormente había dicho *Escoto* en un pasaje muy importante, que el acto de amor de Dios por encima de todas las cosas y por las solas fuerzas naturales, era peculiar del estado de la naturaleza íntegra (2).

Las divergencias que se observan en las soluciones de estos escolásticos, en nada perjudican lo que estamos tratando, porque en este partícular están todos de acuerdo, es a saber, en que el hombre en el estado de la naturaleza decaída no puede por sus propias fuerzas *sin la gracia* amar a Dios sobre todas las cosas y guardar todos los mandamientos, ni en cuanto a su contenido. *Sto. Tomás*, con muchos otros doctores, llega hasta exigir para este efecto la gracia santificante.

De aquí se infiere que, *por lo menos, Lutero desconocía la suma de Sto. Tomás*. Tampoco debió de conocer su *Comentario sobre las Sentencias*, donde (3) hablando de la imposibilidad de amar a Dios sobre todas las cosas, parece referirse a un amor *efectivo* que envuelve en sí la observancia de todos lòs preceptos, más bien que al amor *afectivo* que nos hace concebir y estimar a Dios por encima de todas las cosas.

Mas, ¿por qué se encalabrina Lutero contra la tesis de

---

(1) *Sermones dominicales de tempore tam hyemales quam estivales. De festivitatibus*, Hagenau, 1520, fol. 200v. (De circumcis. sermo 2us.): "Licet *secundum aliquos* homo ex naturalibus posset Deum sic super omnia diligere, maxime in statu innocentiae potuit, non tamen ita perfecto actu nec ita faciliter sicut cum gratia, et omnino non meritorie sine gratia. Sic ordinavit Dominus, ut nullum actum acceptet ad meritum nisi ex gratia elicitum".

(2) In 3 Sent., dist. 26, qu. unica, n. 15: "Ex puris naturalibus potest quaecunque voluntas, *saltem in statu naturae institutae*, diligere Deum super omnia".

(3) SCTUS. THOMAS, 2 Sent., dist. 3, qu. 3, ad 1.; 3, dist. 27, qu. 2, a. 4; 4, quaestiunc. 2.

que por las solas fuerzas de la naturaleza se puede amar a Dios sobre todas las cosas (1) y cumplir los preceptos en cuanto a la substancia? Desde luego que esto obedece a que él había tenido experiencia de lo contrario, y esto, por causa de su concupiscencia que lo habia anonadado. En segundo lugar, porque Escoto y los occamistas veían alli una disposición que bastaba al pecador para obtener la gracia santificante y la remisión de los pecados (2). He aquí por qué se descompone a cada paso contra "los escolásticos", como si, según ellos, se podiera merecer la justificación por las propias fuerzas, por la practica de las obras y sin la gracia.

Son, sin embargo, muchos más de los aquí nombrados, los escolásticos que con la Iglesia enseñaban contra los escotistas y los occamistas que la preparación para la gracia santificante, es decir, todas las obras que la preceden, *tienen su punto de partida no en nosotros,* sino exclusivamente en los *méritos de Jesucristo.*

¿Conocía Lutero en 1516 alguno de los escolásticos que acabamos de citar? Este es el único punto que aquí se ventila. Ya dejo advertido que no consultó al príncipe de los escolásticos. De los otros no conoce más que a *Gregorio de Rimini* y esto, sólo a contar desde 1518. La manera en que habla de él, confirma nuestra afirmación de que era completamente extraño a la sana teología. Antes bien, según su arraigada costumbre, se ve que *no ha leído más*

---

(1) He aquí la tesis tal como fué formulada por Biel: "Propositio I: viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest, diligere Deum super omnia. Probatio: Omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus se potest conformare; sed diligere Deum super omnia est dictamen rationis rectae: ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare, et per consequens Deum super omnia diligere". In 3 Sent., dist. 27, art. 3, dub. 2 (Brixiae, 1574, p. 280). Esto es occamismo puro. V. lo que ha poco dijimos sobre Hugolino Malabranca, ps. 158 y 159, n. 1. Las explicaciones de Biel están tomadas en gran parte, y casi a la letra, del occamista cerrado Pedro de Ailli (in I. Sent., qu. 2, a. 2., 1.a conclusión con las *proposiciones* (París, *Jehan Petit,* sin fecha, fol. 60-61.

(2) BIEL (2 Sent., dist. 28, Brixiae, fol. 146v.). [Tubinga 1501, t. II, p. 4]: "Actus dilectionis Dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem... Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum (*es a saber* actum dilectionis Dei super omnia), quo disponitur ad suscipiendum gratiam simpliciter; sed superadditur actui tanquam praeviae dispositioni, qua subjectum disponitur ad susceptionem gratiae".

que superficialmente a este autor a quien opone a todos los escolásticos, especialmente a los tomistas. Ni siquiera se ha fijado en que Gregorio considera posible *amar a Dios meritoriamente* sin la virtud infusa de la carídad, la cual, según él, no se diferencia de la gracia [habitual] (1).

En 1519, con motivo de la *discusión de Leipzig,* escribió asimismo a Spalatino: "Sobre el tema del libre albedrío y de la gracia, los modernos están de acuerdo con los escotistas y los *tomistas;* la única excepción es *Gregorio de Rimini,* y todos se desatan contra él porque *les* ha probado exacta y eficazmente que eran peores que los Pelagianos. Gregorio es el *único* entre los escolásticos que, con Carlostadio, es decir, con Agustín y el apóstol Pablo *va contra los escolásticos modernos.* Los pelagianos sostenían que se pueden hacer *buenas obras* sin la gracia; pero jamás pretendieron que sin ella se pudiera merecer el cielo. Los escolásticos están de acuerdo con los pelagianos al enseñar que sin la gracia podemos hacer obras buenas, pero no meritorias y aun *les echan el píe adelante* al pretender que el hombre posee un dictamen natural de la recta razón al cual la voluntad tiene por su naturaleza la facultad de confermarse; porque los pelagianos decían que sobre este particular el hombre recibía el apoyo de la ley divina (2)".

(1) In 1 Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, fol. 78v: "Videtur quod possibile est, aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie". Probo: Possibile est aliquem non habendo habitum charitatis Deum diligere *dilectione ejusdem rationis et equaliter* existente in potestate sua et *eque perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritorie et mediante charitate elicite,* ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie". Gregorio afirma aquí precisamente lo que combatían Lutero y Melanchthon, esto es, que el acto realizado en estado de gracia no se distingue esencialmente del acto puramente natural. No se fijó Lutero en que Gregorio en este lugar habla como occamista, y esto en la suposición de que realmente lo haya leído. V. *infra,* D, en nota.

(2) Lutero a Spalatino, 15 de Agosto de 1519: "Certum est enim *Modernos cum Scotistis et Thomistis* in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, *excepto uno Gregorio Ariminense,* quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt

Por poco familiarizado que cualquier individuo se halle con la doctrina de Sto. Tomás y con la historia de la escolástica, se asombrará de la ignorancia que manifiesta Lutero en estas escasas frases y de las confusiones que aquí amontona. ¡Si tan siquiera hubiese indicado alguna diferencia" entre ellos, por lo menos en lo que se refiere a "la obra buena, en vez de lanzar al ruedo a roso y velloso a todos los escolásticos... ! Sus contemporáneos, por lo poco, los que tenían alguna formación escolástica hablaban de otra manera que él (1). Parece lo más cierto que jamás leyó directamente las obras de Gregorio, sino que las conoció por Carlostadio a quien se las habían indicado probablemente los escritos de Gabriel Biel (2).

¡Quien tome en cuenta las acusaciones de Lutero, llegará a creerse que Gregorio de Rimini combate, no solamente a los escotistas y occamistas, sino también a los tomistas, quienes sobre la libertad y la gracia no habrían tenido *otra doctrina que la de los escotistas y la de los modernos*, es decir, la de los *nominalistas!* Aunque Lutero no hubiera escrito más que esta sola frase, bastaba con ella para demostrar que desconocía completamente a Sto. Tomás y a su escuela. ¿Y fué, por si acaso, Gregorio quien le ocasionó

(1) Por ejemplo, el escotista Juan MAYOR (2 Sent., dist. 28, qu. 1, Parisiis, 1508): "Utrum requiratur gratia Dei preveniens, hoc est auxilium Dei speciale ad hoc, quod homo actum moraliter bonum eliciat... Duo sunt modi communes. *Unus est modus cum scriptura multum conveniens*, quem Augustinus complectitur et magister in litera subscribit, et *multi alii posteriores scriptores*, ut Gregorius, qui hunc modum in suis Vesperiis tenuit et putat S. Thomam idem tenere; 1a, 2.ae, qu. 109 sic videtur tenere in articulis illius questionis, et signanter in sexto; ita putat thomistarum longe primus Joannes Capreolus; Doctor seraphicus non longe ab hoc distat. Modus est iste, quod nullus potest bene moraliter agere sine auxilio Dei speciali, nec recte judicare de omnibus circumstantiis requisitis ad bene agendum; secus est de actu bono ex genere vel de actu indifferenti, si ponatur" etc. V. también *Moralia acutissimi ac cla. Doct. theol. mag. Jacobi Alemani* (Parisiis, 1516), tr. 1.o, c. 15, fol. 33.

(2) Biel lo cita, resume y combate en el 2 Sent., dist. 28, qu. unica (Brixiae, 1574), fol. 143. Los extractos se refieren a GREGORIO *in* 2 *Sent.* (Venetiis, 1503), dists. 26-27, qu. 1 y 2, fol. 84v-92.

hominem habere dictamen naturale rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem Dei dixerunt". De Wette, I, 295; Enders, II, 109. En 20 de julio del mismo año, ya escribía al mismo SPALATINO: "Gregorium Ariminensem *unum* nobiscum contra *omnes* scholasticos sentire". Enders, II, 84.

esta confusión? Cuando trata de estos problemas que traemos entre manos, ¿contra quién combate Gregorio? Unicamente contra Escoto en primer término, y luego contra sus contemporáneos Occam y su discípulo Adam Godham, y contra Alberto de Padua a quien disputaba el magisterio (1). ¿Ajusta las cuentas a algunos tomistas? *¡Ni a uno siquiera!* ¡Ataca tal vez al mismo SANTO TOMAS? Todo lo contrario; cada vez que lo nombra o lo cita, *lo hace en apoyo de la opinión que él defiende,* contra los adversarios que acabo de citar. Con razón o sin ella, él está bien persuadido de que va siempre de acuerdo tanto con Sto. Tomás como con la doctrina católica (2). ¿Hace a los

---

(1) Accidentalmente (fol. 96v.) ataca también a Sto. Tomás y a Bradwardin con motivo de una equivocación y de una opinión extrema sobre la necesidad de la gracia en favor de Adán [*II Sent.*, dist. 29, qu. 1, a. 1].

(2) Así a propósito de la gracia para realizar una acción moralmente buena, cita a Sto. Tomás (2 Sent., dists. 26-28, fol. 87) como a un anillo de la Tradición: "Item S. Thomas expresse hanc sententiam ponit in 1.a 2.ae, qu. 109, art. 2; item art. 3, item art. 4, item art. 6. Non hic scribo ejus dicta propter brevitatem". Son en conjunto los artículos que ya dejo citados en la p. 152. Es curioso ver a Gregorio (fol. 85v.) dar la misma definición de la gracia que S. Buenaventura y sus discípulos: "Nomine autem gratiae non solum significo gratiam gratum facientem, sed etiam gratis datam, et universaliter quodcumque Dei *speciale* adjutorium ad bene operandum, sive adjuvet aliquod donum creatum infundendo, sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum, sive quocumque alio modo *speciali* juvet hominem". Fol. 99v. (dist. 29), cita a Sto. Tomás contra el Maestro Alberto de Padua que pretendía que en el estado presente se podía amar a Dios sobre todas las cosas con el solo concurso natural y general de la Providencia: "Hoc idem (*quod Dei gratia et dilectio sint* necessaria) probo *evidenter* contra eum saltem, quia non negabit ille doctrinam Scti. Thomae; ipse autem in prima secunde, qu. 109 (en el texto: 189) a. 3 inquirit, utrum homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia, et determinat", etc.; luego de haber trasladado el pasaje, concluye Gregorio: "Nec potest illud dictum glossari dicendo, quod loquitur de dilectione meritoria, nam ipse *determinate exprimit de dilectione naturali*", etc. Y, obsérvese bien, en el amor de Dios sobre todas las cosas, Gregorio de Rimini ve una condición *sine qua non* para el acto moralmente bueno, cuando dice: "Homo non potest sine speciali auxilio Dei, actu vel habitu, diligere Deum per se, i. e. propter ipsum Deum; igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum: igitur non potest habere aliquem actum moralem non culpabilem" (fol. 85). Ahora bien (hablo en el sentido de Gregorio): si según Sto. Tomás el amor de Dios sobre todas las cosas no es posible sin la gracia, tampoco, según él lo será el acto moralmente bueno. En el fol. 100 al fin de la *Quaestio*, dice Gregorio: "hominis naturam peccato originali vitiatam, non posse virtuose agere nisi adjutam ab illo, cui quotidie dicimus: "Adjuva nos, Deum salutaris noster", et hoc contra Pelagium. Iste est modus quem tenet ecclesia,

tomistas peores que los pelagianos, como debe inferirse del conjunto de la carta de Lutero a Spalatino? ¿De ninguna manera! ¿Qué tomista hubiera sostenido que la voluntad por sí sola y sin la ayuda de la gracia puede seguir el dictamen de la recta razón y obtener así la gracia? Y esto es, sin embargo, lo que más tarde atribuirá Lutero a *todos* los escolásticos (1). Por el contrario, los tomistas y otros muchos *han combatido* esta tesis de los occamistas (2). Gregorio conocía demasiado a los escolásticos para dirigir contra *todos* ellos esta censura y presentarse a sí mismo como un mirlo blanco, como Lutero comete el desacierto de presentárnoslo; él se limita a hablar de *muchos, de cierto número de modernos* (3).

De todos los representantes, de la teología escolástica desde Sto. Tomás, apenas conocía Lutero más que a Escoto (y a éste de una manera muy insuficiente), a Occam, a Pedro de Ailli, a Gerson y a Gabriel Biel; luego, *durante el fogueo del litigio de las indulgencias,* leyó al desba-

(1) In ps. LI: "... dicentes (ad Deum): Verbum tuum non est verum, nos non sumus caeci, est in nobis adhuc aliquid luminis erga Deum, *cui si obediero, ero in gratia.* Hoc est ex Deo mercatorem facere, et ad eum dicere: si dederis, dabo, atque in hac sententia *omnes* scholastici doctores consentiunt". *Opp. exeg. lat.*, XIX, 67 (1532, publicado en 1538).

(2) STO. TOMAS *Cont. Gentiles,* III, c. 160) dice: "Cum mens hominis a *statu rectitudinis declinaverit,* manifestum est, quod *recessit ab ordine debiti finis.* Illud igitur, quod *deberet* esse in affectu praecipuum tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem".

(3) Por ejemplo, en el fol. 84v., a propósito de la tesis: "homo secundum praesentem statum, stante influentia Dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia, absque speciali Dei auxilio, agere actum moraliter bonum"; fol. 85v., tocante al "meritum ex congruo" de la "gratia prima". Las dos tesis son correlativas, y así las han tomado los adversarios que combate Gregorio.

et absit ut oppositum *ecclesiae vel Scto. Thomae* ascribam; ipse vero reverendus magister (Albertus de Padua) videat quid dicat. Sctum. Thomam docuisse". La invocación *cotidiana* del oficio de las Completas, no es "Adjuva nos", etc.; sino "Converte nos, Deus salutaris noster", expresión mucho más enérgica que la otra. Todos los días y aun muchas veces al día dice, sin embargo, la Iglesia: "Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina" o "Exurge, Christe, adjuva nos".

rate a otros muchos autores sobre esta materia (1); y, finalmente, haciendo a veces algunas distinciones, como lo hemos advertido más arriba (p. 150, n. 1) acaba por encajarlos a todos en la misma banasta.

En 1517 sus conocimientos escolásticos se limitaban a Escoto y Occam, a los otros autores que acabamos de citar, y, en general, a la escuela escotista y occamista. Así aparece claro por las noventa y siete *conclusiones* con que trataba de asestar un golpe formidable a la escolástica, pero donde nos demuestra que de la escuela *no conocía sino la decadencia; que desconocía su edad de oro y que ignoraba la sana teología.* De aquí proviene que aun en los mismos casos en que tiene razón, se va todavía del seguro (2). Por aquí vemos una vez más, que si era capaz de combatir algunas tesis triviales de los occamistas o del mismo Escoto, estaba totalmente falto de seria formación escolástica e imposibilitado, por lo tanto, para oponer la verdadera doctrina a la de estos teólogos. Por lo demás, también le hubiera sido un estorbo para ello el esta-

(1) Parece, sin embargo, que anteriormente había sabido algo más de S. Buenaventura; sobre dos obras de S. Anselmo se hallan tres citas atribuídas a Lutero que están tomadas del Comentario de S. Buenaventura sobre las Sentencias (Weimar, IX, 109 y sig.; 1513-1516). Cuando el litigio de las indulgencias, toma de este Sto. Doctor y de Sto. Tomás los pasajes que trae a cuento de esta materia. Anduvo, pues, errado *Seeberg* al escribir (*Dogmengeschichte*, II, 206, n. 1): "Lutero se sabía al dedillo las teorías de todos los escolásticos". Y ¿cómo lo prueba? ¡Con las citas que hace el "reformador" en el litigio sobre las indulgencias!

(2) V. estas *Conclusiones* en Weim., I, 224 y sig. Fueron amañadas a fines de Agosto de 1517, y, por lo tanto, solo dos meses antes de la publicación de las tesis sobre las indulgencias. Se encuentran allí numerosas tesis contra la teoría de la suficiencia de las fuerzas naturales para amar a Dios sobre todas las cosas y observar los mandamientos, etc. En general, escribe en el margen: *Contra Occam, Contra Gab.*, o *Contra Scot.*, *Contra Card. Camerac.* (Pedro de Ailli). Se atreve a veces hasta escribir: *"Contra communem,* o *Contra Scholasticos*, etc., siendo así que, según se ve claro, no conoce más que los que acabamos de citar. La observación que con tal motivo hace Knaake (Weim., I, 222) nos da los quilates de la competencia de los teólogos protestantes: "Se puede aplicar señaladamente a estas tesis lo que en general dice Koestlin de los ataques de Lutero contra Aristóteles: Con ellas osó Lutero socavar los fundamentos y las construcciones de la ciencia medioeval. Con estos ataques, según la expresión de Plitt, le dió el golpe de gracia". Lo cierto es que Lutero apenas *conocía* el fundamento de la escolástica, y mucho menos el conjunto de sus construcciones. Los occamistas minaban la autoridad de Aristóteles, y en esto se declaró Lutero discípulo de ellos.

do de su alma, en el cual es donde hay que buscar la explicación de estas tesis que ya había formulado de antemano: "No son únicamente las prescripciones rituales una ley no buena y un conjunto de preceptos que no dan la vida, sino que *otro tanto se ha de pensar del mismo decálogo, y de todo lo que interior y exteriormente se nos puede enseñar y prescribir* (1). Y aun con todo esto se creía él que no había dicho ninguna cosa *que no estuviera conforme con la doctrina católica y con la opinión de los doctores* (2).

Pero ¿en qué consiste que a contar desde 1518 habia tanto de STO. TOMAS y de los TOMISTAS, mientras que antes se contentaba con mecionarlos, y los clasificaba entre las "sectas" es decir, entre las escuelas que se peleaban entre si segun la expresión que Erasmo y los demás humanistas habían puesto en moda (3)? A principios de 1518, el dominico Silvestre Prierias, maestro del Sacro Palacio, publicó un *Diálogo* contra las tesis de Lutero sobre las indulgencias, en el cual procuraba refutarlas, fundándose casi exclusivamente en Sto. Tomás (4). Lutero recibió este escrito en el mes de Agosto del mismo año. En el mes de Octubre, hubo de comparecer en Augsburgo delante de otro tomista, el cardenal Cayetano, que le impuso la retractación. *De ahí* su odio contra Sto. Tomás y contra los tomistas, lo mismo que contra el papa, contra Eck, Emser, los teó-

(1) Concl. 82, 83: "Non tantum caeremonalia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur, sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest". (Weimar, I, 228).

(2) *Ibidem*, en la misma página y al final de todas las *Conclusiones*: "In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit ecclesiae et ecclesiasticis dictatibus consentaneum". Ya hemos comentado esta inaudita ignorancia de la doctrina *católica* (*supra*, p. 68).

(3) V. *Lecciones sobre los salmos* (Weim., III, 382: 1513-1514): Ego odio habeo opiniones istas audaces Thomistarum, Scotistarum et aliorum", etc. *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 181: "Simili temeritiate aguntur Thomistae, Scotistae et aliae sectae, qui scripta et verba suorum autorum ita defendunt, ut spiritum non solum contemnant quaerere, sed etiam nimio venerationis zelo extinguant."—El 31 de Marzo de 1518: "Si licuit Scoto, Gabrieli (Biel) et similibus dissentire Scto. Thomae, rursum Thomistis licet toti mundo contradicere, denique tot fere sint inter scholasticus sectae quot capita... cur mihi non permittunt idem contra eos...?" Enders, I, 176.

(4) *Dialogus* Rev. P. Fr. Silvestri Prieriatis *de potestate Papae in Lutheri conclusiones;* en las *Opp. var. arg.*, t. XIX, 341-377.

logos de París, de Colonia, de Lovaina, etc., (1) desde el momento en que tuvieron la osadía de atacar al "gran hombre". Por ello desde que entraron en escena Prierias y Cayetano, no encontramos en Lutero más que injurias y escarnios para Sto. Tomás y para su escuela. Hasta los acusa de haber inventado la palabra *transubstanciación*, y a Sto. Tomás de ser el inventor del "bautismo monástico". Esta táctica era una consecuencia de su carácter. Pero en la reyerta contra Prierias, lo mismo que en su elogio de Gregorio de Rimini, sus palabras traicionaron su ignorancia y en su réplica al *Diálogo*, demostró una vez más que no había leído al Doctor Angélico, e incapaz de distinguir entre la argumentación de Prierias y la de Sto. Tomás, confunde al uno con el otro.

Como su competidor se escudaba poco con la Escritura y casi nada con los Santos Padres y los Cánones, Lutero le censura de que no le trae a cuento sino las opiniones de Sto. Tomás *"que, lo mismo que tú*—le dice—se paga sólo de palabras, jamás cita a la Escritura, ni a los Padres, ni los cánones, y ¡jamás da una prueba para un remedio! Por lo cual en la plenitud de mi derecho, es decir, con la libertad propia de un cristiano, os recuso y reniego de tí y de Sto. Tomás (Weim., I, 647 (1518)". Ahora bien: cualquiera que en la *tercera parte de la Suma* o en el *Suplemento* lea la doctrina relativa a la penitencia, que es de la que aquí se trata, podrá juzgar si Sto. Tomás se paga sólo de palabras; se convencerá de que no era posible que Lu-

(1) Para los franciscanos, v. Enders, II, 37 y sig. (15 de Mayo de 1519). Con respecto a los demás, he aquí lo que dice en 1519 (Weim., II, 160): "Nec in hac re timebo seu papam seu nomen papae, multo minus *pappos et puppos* istos... Nolo Eccius querat nec sub nigra nec sub alba cuculla modestiam. Maledicta sit impiae illius clementiae gloria... Hic enim vellem, non modo esse potentissimus mordendo (quod Eccio dolet) sed *invictus quoque devorando*, quo et Silvestros et *Civestros et Cajetanos*

Et Eccios reliquosque *fratores*

Christianae gratiae *impugnatores*,

uno ore devorare possem... Martinus sacerdotes et consecratores sedis Apostolicae contemnit". ¡Y que haya todavía quien se deje encadilar por las bufonadas de Lutero, y vea en ellas una "indómita fogosidad", "la expresión de la conciencia de su poder que tenía un hombre que de nada se asustaba", "una prueba de independencia y de dominio" (V. *Dilthey* en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V, 256)! Una independencia como esta, se adquiere a bien poco precio.

tero hubiera leído a Sto. Tomás, y de que lo confunde con el mismo Prierias, quien merece en parte estas censuras de Lutero.

"Cuando dice: el Salvador *Haced* (penitencia), escribe Prierias, no se refiere a la penitencia habitual interior, sino a la penitencia actual. *Hacer* significa un acto, o por lo menos, es inseparable de un acto" (1). Por manera que Prierias hace hincapié en la palabra *hacer*, que no figura en el texto griego, el cual dice solamente: "Arrepentíos" (2). ¿Qué es lo que le responde Lutero? He aquí lo que yo le hubiera respondido en su caso: "Mi querido Maestro del Sacro Palacio: puesto que siempre nos echas por heraldo a Sto. Tomás, hazme el favor de mostrarme en dónde insiste este Sto. Doctor sobre la palabra *hacer*: venga el texto comprobante". Prierias no hubiera podido citar ninguno. Mas para oponer este reparo, aquí y en otros lugares, era preciso haber leído a Sto. Tomás, lo que no había hecho Lutero. El cual, después de haber negado que la Escritura insistiera en la palabra *hacer*, le dirige este reto a Prierias: "Enseña, pues, la penitencia habitual por la Escritura, los Padres, los Cánones y la razón, que en estas materias no me basta con tu autoridad, *ni con la de Sto. Tomás*", etc. (3).

Una observación que hace el "reformador" en esta réplica, nos da testimonio de lo poco que se le alcanzaba de escolástica, y cuán a entuerto la interpretaba: "En casi todads sus obras, no sabe Tomás hacer otra cosa que discutir, y lo que es más grave y que tú no ignoras es que hasta pone en tela de juicio los mismos dogmas, y relega la fe

---

(1) "Cum enim dicit: *Agite*, non loquitur de habituali interiori poenitentia, quae sola perpetua est, et consequenter loquitur de *actu* interiori vel exteriori. *Agere* enim vel actus, vel non sine actu est". (En las *Opp. varii arg.*, t. XIX, 348).

(2) Μετανοεῖτε (Matth., III, 2).

(3) Weim., I, 648. Desde luego se puede juzgar el giro que tomó en 1519 la discusión con el "Lipsiensis magisterculus Thomasterculus" (Eck), con motivo de la cual escribió Lutero: "Disputatio erat super Aristótelis et Thomae nugis; ostendi ego nec Thomam nec omnes simul Thomistas vel unum in Aristotele intellexisse capitulum". Enders, I, 350 (14 de enero de 1519).

a un "¿por ventura?" (1). Con eso quería Lutero dar a entender que estaba familiarizado con Sto. Tomás, pero en realidad nos prueba lo contrario. ¿Acaso Sto. Tomás no hace otra cosa que discutir? Hablar de este modo, equivale a confesar que no se ha leido ni uno solo de sus artículos. ¿Y pone Sto. Tomás en duda los artículos de la fe? ¿Cómo puede ser esto? Porque los pone en forma interrogativa: ¿"Es verdad esto o lo de más allá?" Pero ¿se estanca en esta duda? Para sostenerlo así, fuerza sería no haber leído sino el índice de materias, o los títulos de las *quaestiones* y de los artículos. "¿A donde vamos a parar?—gritaba un simple lleno de asombro—¿Duda Sto. Tomás de la existencia de Dios?" Y era que acababa de leer en el principio de la *Suma teológica* el título del artículo 3.o de la 2.a cuestión: "¿Por ventura existe Dios?" y el encabezamiento de la primera objección: Parece que no", y no había el pazguato pasado de ahí—Pero si, tanto en éste como en todos los demás artículos, se pasa a leer el cuerpo de los mismos y la respuesta a las objecciones, ¿cómo se ha de poder decir con verdad que el Sto. Doctor pone en contingencia las materias de la fe? Semejante coladura le acaeció a Lutero dos años más tarde. Bajo la presidencia de Carlostadio, se había celebrado en Wittenberg una discusión sobre un artículo de fe, poniéndose argumentos en pro y en contra. Habiendo sido Lutero cogido en un renuncio, se amostazó y no halló a mano otra excusa más valedera que la de que oponer un dislate era la costumbre corriente y moliente en las controversias y en la cátedra, y que Sto. Tomás seguía el mismo procedimiento (2).

---

(1) *Ibidem*, p. 661: "Thomas per omnia ferme sua scripta aliud nihil facit quam disputat, et quod grande est, etiam ea quae fidei sunt, in quaestiones vocat et fidem vertit in "utrum?" ut nosti". [Sabido es que en la Suma teológica las *quaestiones* se dividen en artículos y que cada artículo está presentado en forma interrogativa: "Utrum Deum esse sit per se notum;—Utrum Deum esse sit demonstrabile;—Utrum Deus sit". (1.a p., q. 2,a a. 1, 2, 3, etc.].

(2) Carta a Günter de Büneau, canónigo de Mersebourg, fechada en 28 de Sept. de 1520 (Enders, II, 481): "Erat tum quaestio: an Christus in passione etiam reluctatus fuisset voluntati Patris? petivit enim auferri calicem, quod ubique est nolle et reluctari. Deinde profert argumentum, ut nolens possit dici odiens et rebellis. Quae ut negabantur, ita nec probabantur. Nihil enim assertum est, sed tantum controversum familiariter. Quanta, quaeso, solemus dicere,

"'Quien lea estas palabras de Lutero, podrá figurarse que fué Sto. Tomás el primero y único doctor que comienza el estudio de las verdades de la fe por el "utrum": "¿por ventura...?" Con esto no hizo sino mostrar su ignorancia de la historia de la escolástica. Como quiera que él no leía manuscritos, dejo a un lado a todos los autores de la escuela que no se habian impreso hasta su tiempo. Pero, por regla general, Guillermo de Auxerre empieza todos sus trabajos y artículos por "*Quaeritur utrum...*"; "se pregunta si..."; Alejandro de Hales, por "*quaeritur, quaeritur utrum..., quaritur quare...*", etc,; "se pregunta, se pregunta si..., se indaga por qué...", etc.; Alberto el Grande, por "*Quaeritur, quaeritur utrum...*". "se pregunta, se pregunta si...", sin tomar en cuenta a los escolásticos contemporáneos de Sto. Tomás o posteriores a él. ¿No han estudiado todos ellos los dogmas de la fe bajo la forma interrogativa, incluyendo a Gregorio de Rímini, el único que a Lutero le cayó en gracia?

¡Con razón, pues, se le ha censurado de hablar de Sto. Tomás sin haberlo leído (1)! Antes de que consultara el *Comentario* de Sto. Tomás *sobre las Sentencias*, cuando ocurrió el litigió de las indulgencias, las noticias que tenía de él se reducían muy probablemente a las citas que había hallado en Biel. A excepción de los lugares en que tra-

(1) Por ejemplo, F. I. ITALIUS CREMONENSIS (*Revocatio Martini Lutherii Augustiniani Germani ad S. Sedem.* Cremonae, 1520 (folio ante e), el cual le escribe: "Suspicor te non multum olei consumsisse in studendis voluminibus divi Thomae".

argumentantes etiam in sententias catholicas? Nonne etiam articulos fidei solemus impugnare? Quid ergo insaniunt illi homines mendaciis suis, dicentes, me asseruisse, cum argumentandi ritu oppugnarem duntaxat, nihil asserens, imo palam confitens, me non intelligere omnia mysteria passionis Christi? Nescio, an simul illud Apostoli trastaverimus; "eum, qui non novit peccatum, fecit peccatum". Et alia quaedam, quae Christo peccatum, maledictum, desperationem tribuunt, qualia solet Paulus et prophetae, quae cum nondum capiamus, justum est, ut nihil asseramus. Ego plane de ista materia dolorum Christi nihil unquam publice disputavi, sic nec scio praeter id argumenti, quod supra dixi. Si quis aliud de me dixerit, poteris constanter eum mendacii arguere teste vel toto auditorio nostro. Desinant itaque virulenti argumentantem criminari, aut *suum Thomam, qui omnia christiana impugnat arguendo pro et contra, prius damnent.* An volent nos capere, *ne liceat disputandi ritu et discendi gratia articulos fidei impugnare? Pudet me* per ista commenta nihili vel te unum sic commoveri".

ta de las indulgencias, se quedó en lo sucesivo como estaba. Es prueba de ello la carta de Lutero a Spalatino (1519) (1). Después de haber expuesto la opinión de Gregorio de Rimini, cita Biel al de Sto. Tomás en la *Suma*, y observa que Sto. Tomás es *"más moderado"* que Gregorio, y finalmente, le hace decir a Sto. Tomás que para disponerse a la recepción de la gracia (habla de la santificante), *basta el concurso general de Dios* (2). De esta hecha, cátate a Sto. Tomás clasificado entre los occamistas (3) [y Lutero lo repetirá cándidamente en la carta a su amigo].

Cualquier vereda que siga un investigador sincero y metódico, siempre llegará a esta conclusión: Lutero no sabía más teología que la de la *decadencia*, y de la otra no tenía noticia más que por extractos, a menudo contrahechos. Tanto en teología como en filosofía, no tenía sino una *formación a medias*. Por lo tanto, no podía criticar competentemente las combinaciones de Gregorio de Rimini (que, por otra parte, es tan ecléctico como él), combinaciones que en muchos puntos no son sostenibles; ni siquiera podía penetrar la elasticidad y anfibología del concepto de el acto moralmente bueno". Mucho menos se dió cuenta de que él estaba en contradicción con Grego-

---

(1) *Supra*, p. 51.

(2) 2 Sent., qu. 28, fol. 143v., después de haber expuesto las ideas de Sto. Tomás (1.a 2.ae, qu. 109, a. 2, etc.), añade Biel: "Sic ad praeparandum se ad donum Dei suscipiendum, non indiget alio dono gratiae, sed Deo ipsum movente", o como dice pocas líneas antes, "Auxilium primi moventis Dei". Pero este es precisamente el concurso general del orden natural, no el *concurso especial* de la gracia. Veamos ahora lo que enseña Sto. Tomás en el texto citado por Biel: "Ad hoc quod praeparet se homo ad susceptionem hujus doni (scil. gratiae habitualis), non oportet praesuponere aliquod aliud donum *habituale* in anima, quia sic procederetur in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium *gratuitum* Dei (la gracia gratuita o *actual*) *interius* animam moventis, sive *inspirantis bonum propositum*". Y al fin de esta explicación dice aún una vez más: "Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium *gratuitum Dei interius moventis*". 1.a 2.ae, qu. 109, a. 6. ¡Qué noción tan turbia de la doctrina de Sto. Tomás tenía que ser la proporcionada por Biel!

(3) La mayor parte de las censuras contra los escolásticos, tienen aquí su explicación; dicen los escolásticos que el hombre se puede disponer al estado de gracia sin el *auxilio de la gracia habitual* (que es precisamente *el mismo estado* de gracia), y sus adversarios les hacen decir que el hombre se puede disponer para ella *sin ninguna gracia*, ni siquiera la gracia *actual*. (Nota del P. Weiss).

rio, porque éste, como *todos* los teólogos, a excepción de Lutero, se guarda muy bien de afirmar que, supuesto que no podemos observar por nuestras propias fuerzas los divinos preceptos, Dios nos ha mandado cosas imposibles, y que por ello *Cristo* ha cumplido por nosotros la ley; Gregorio decía únicamente que *por nosotros mismos somos incapaces* de guardar los mandamientos, pero que *lo podemos hacer con la ayuda de la gracia* (1). La triste situación del alma de Lutero le impedía allegarse a este perecer, y por esta razón, puramente personal, se creía autorizado a tratar de disparatadas las opiniones de los occamistas sobre este punto (2), pero se hallaba imposibilitado a oponerles la verdadera doctrina.

IV.—CUARTA EMBESTIDA, CON MOTIVO DEL AXIOMA: "AL QUE HACE LO QUE PUEDE, DIOS NO LE NIEGA SU GRACIA".

En 1519 hizo Lutero, no sin aparato de amargura, una confesión que corrobora lo que hemos dicho en las páginas precedentes, y es, que no solamente habíase *formado* exclu-

(1) V. la 2.a objección, fol. 84v., y la solución fol. 199v. ad 2m: "Ad probationem, cum dicitur: alioquin Deus precepisset impossibilia homini, dicendum, quod si sit sensus, quod precepisset ea, que sunt homini impossibilia, cum adjutorio Dei, istud non sequitur, ut patet; si vero sit sensus, quod precepisset ea que sun homini impossibilia, sine adjutorio Dei, concedendum est... Deus non precipit homini, ut talia opera faciat sine auxilio suo... Juste et caste vivere et charitatem cum omnibus custodire *cum Dei adjutorio* omnibus preceptum est".

(2) Esto es lo que en 1516 hizo con otros textos además del arriba indicado (p. 1494 n. última) en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, por ejemplo, en el fol. 193. "Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia (affirmare conentur)¿ Ego si dicerem impossibilia nobis praecepta, maledicerer"—En el folio 195v. rebate perfectamente el raciocinio arriba indicado [p. 158, n. 1.a y 3.a, etc. pag. 148 n. 3.a] de los occamistas: "Hic arguuntur, qui dicunt voluntatem posse elicere actum dilectionis Dei super omnia ex puris naturalibus. Et argumentum eorum futile est dicentium: Quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle; sed intellectus dictat Deum diligendum super omnia; ergo voluntas potest velle idem. Respondetur, quod male concluditur et subsumitur. Sed sic concludendum: ergo voluntas potest *velle Deum* esse diligendum super omnia, sicut dictavit [intellectus]. Ex quo non sequitur, quod potest diligere Deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, quae dictata est habenda. Alioquin frustra dicerent communiter omnes, quod lex data est ut humiliaret superbos de virtute sua praesumentes".

sivamente en la teología escotista y nominalista, sino que no *conocía ninguna* otra. Este verdugo de la conciencia—dice—este "teologismo al que debo todas las torturas de mi alma, se ha desvanecido en esta discusión" de Leipzig contra Juan Eck. A renglón seguido nos explica la que ha aprendido de este "teologismo" "Me había enterado en tiempos anteriores de que el mérito era en parte de *conveniencia* y en parte de *justicia*, de que el hombre podía hacer cuanto estaba en su mano para obtener la gracia, y que era capaz de remover los obstáculos que a ella se oponían y capaz también de no oponerse a ella; que podía guardar los mandamientos divinos en cuanto a la substancia, aunque no según la intención del legislador; que en la obra de la justificación el libre albedrío podía elegir entre una u otra de las dos contradictorias; que la voluntad podía amar a Dios sobre todas las cosas por las solas fuerzas naturales, y que, por lo tanto, aun permaneciendo el hombre en el estado natural podía desempeñar el acto del amor y de la amistad de Dios, y otras monstruosidades de este jaez que son, por decirlo así, los principios fundamentales de la *teología escolástica. Esas son las que llenan los libros y las que a todos nos tienen ensordecidos los oídos* (1).

¿De qué teología escolástica han sido tomadas estas expresiones? ¿De la de Sto. Tomás y su escuela? ¿De la de S. Buenaventura? ¿De la de Gil de Roma y de sus discípulos? ¿O bien de la de una facción de otros teólogos que, sin embargo, para todo lo que menciona Lutero exigen, por lo menos la *gracia preveniente?* De ninguno de ellos; tal es la conclusión que se infiere de cuanto hemos dicho y, que se continuará corroborando cada vez más en lo sucesivo. En este pasaje parece insistir Lutero en que, según los escolásticos, nosotros podríamos por nuestras propias fuerzas remover los obstáculos de la gracia o no oponernos a ella (2). Pues bien: Sto. Tomás contra quien tanto reniega Lutero en esta época, dice precisamente que

(1) Weim., II, 401 (1519).
(2) "Hominem posse removere obicem, posse non ponere obicem gratiae". (Weim., II, 401, 23).

estas dos disposiciones se obtienen mediante el auxilio de la gracia (1).

Lutero da otra prueba de la misma ignorancia cuando refiriéndose al axioma *"A quien hace lo que puede, no le niega Dios su gracia"*, dice que es opinión común que el hombre por sí mismo puede agenciarse para conseguir la gracia. En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* ya tilda este axioma de pelagiano: "Toda la Iglesia ha estado a punto de arruinarse por la excesiva confianza que se ha cifrado en esta máxima". De ser ella cierta, se podría pecar con toda seguridad, porque siempre estaría en nuestra mano el querer hacer lo que podamos, y, por ende, el conseguir la gracia (2). Desconocía Lutero la sana teología, y no había profundizado en el estudio de este axioma, al cual dos años antes, y aun el año anterior prestaba todavía su adhesión. (3). No se fijaba, o, según su costumbre, no quería fijarse en los diferentes sentidos que admite este proloquio y, por lo tanto, no se le alcanzaba sino escribir vaguedades de este jaez.

Según la sana escolástica, la gracia sobrepuja toda

---

(1) El hombre por sí solo no puede remover los obstáculos de la gracia: *In ep. ad Hebr.*, c. 12, lect. 3: "Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit". Lo contrario no hubiera sido posible sino en el estado de la naturaleza íntegra. *Contra gent.*, III, 160, al principio del artículo.—El hombre por sí solo no tiene fuerza suficiente para prescindir de poner obstáculos: después de haber dicho (1. c.) que en el estado presente "illud quod deberet esse in affectu praecipuum tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum *illo, ad quod* mens inordinate conversa est sicut in ultimun finem", añade Sto. Tomás: "Quandocunque igitur occurrerit aliquod *conveniens inordinato fini: repugnans fini debito eligetur, nisi reducatur* (mens) ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, *quod est gratiae effectus". De por sí solo,* el hombre pone el *óbice;* pero tanto para dejar de oponerlo como para apartarlo, necesita la gracia. V. sobre esta materia P. JEILER, *Scti. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata* (Ad Claras Aquas, 1897, p. 49).

(2) "Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur: "Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam", intelligendo per "facere quod in se est" aliquid facere vel posse. Inde enim tota Ecclesia pene subversa est, videlicet hujus verbi fiducia. Unusquisque interim secure peccat, cum omni tempore in arbitrio suo sit facere quod in se est, ergo et gratia. Ergo sine timore eunt, scilicet suo tempore facturi, quod in eis est, et gratiam habituri". (*Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 278v.). [Ficker, II, 323].

(3) V. *supra*, p. 29.

preparación de parte de las fuerzas humanas (1); toda preparación para la gracia santificante, *tiene su principio en la gracia actual* (2); y en el axioma de marras, *hacer lo posible*, quiere decir hacer lo que esté en nuestra mano *excitados y movidos por la gracia* Según la doctrina de la Iglesia, este exioma ha de entenderse de las obras realizadas *con la ayuda de la gracia.* (3). La doctrina de la

---

(1) Citamos únicamente a Sto. Tomás (1.a 2.ae, qu. 112, a. 3): "Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae".

(2) Lo mismo decía en el siglo XVI Wimpina (1460-1531), en LAEMMER, *Vortridentinische Theologie*, 163.

(3) V. las oraciones de la Iglesia *supra*, T. I, p. 476 y sigs. Sobre el v. 5 del cap. III de la 2.a Ep. a los Cor.: "Sufficientia nostra ex Deo est", y a la *glosa ordinaria* hace la siguiente observación: "Attendant hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo ejus supplementum. Commendat enim gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita".—STO. TOMAS (1.a 2.ae, qu. 109, a. 6, ad 2): "Nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan., 15: "Sine me nihil potestis facere". Et ideo cum dicitur, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam, dicitur hoc esse in potestate hominis, *secundum quod est, motus a Deo*". La explicación se nos da más adelante (1.a 2.ae, qu. 112, a. 2): Quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis ad bonum. Et secundum hoc *ipse bonus motus liberi arbitrii*, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii *moti a Deo*". Lo mismo (contra 2 Sent., dist. 28, qu. 1, art. 4.) en el *Quodlib.* 1, qu. 4, a. 2.; *De veritate*, qu. 24, a. 15; qu. 28, a. 3 ad 6m. usque ad 8m; *Cont. gent.*, III, c. 149: *in Philipp.*, c. 1, lect. 1; *in Hebr.*, c. 6, lect. 3; *in Joan.*, c. 15, lect. 1 (que hasta el buen pensamiento es de Dios).—S. BUENAVENTURA dice (2 Sent., dist. 28. a. 2, qu. 1): "Si igitur prima dispositio, quae fit ad gratiam gratum facientem, est cogitatio (según S. Agustín *De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5; S. Bernardo, *De libero arbitrio*, c. 14, n. 46) et haec non est absque dono gratiae gratis datae, impossibile est quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat seipsum". En este sentido, asimismo, explica ad 4m. el axioma: Facienti quod in se est, etc. V. *ibid.*, qu. 3. *En el Breviloquium* (p. 5, c. 2, n. 5) dice: "In nostra justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiae, consone quidem et ordinate, ita quod gratiae gratis datae est excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est hujusmodi excitationi consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se praeparare, quia hoc est facere quod in se est"—Se lee en el *Compendium theolog. veritatis* (lib. 5, c. 11), una de las obras teológicas más difundidas en la edad media y hasta la época de Lutero: "Gratiae gratis datae est revocare liberum arbitrium et excitare ad bonum, *sine qua*, nullus facit sufficienter quod in se est, ut se *praeparet* ad salutem".—El doctor de los agustinos GIL DE ROMA no admite este axioma sin restricción, porque, dice (2 Sent., dist. 28, a. 3), "nisi praecedat divina vocatio et bonarum cogitationum a Deo immisio, quae est quaedam gratia, non possumus per liberum arbitrium nos sufficienter movere ad gratiam... Liberum arbitrium nostrum praevenit gratia".—El Maestro ECKEHART (o ECKHART, 1260?-1327) explicaba perfectamente la

cooperación a la gracia ¿será, pues, pelagianismo o semipelagianismo? Hasta eso es una nueva prueba de que Lutero apenas conocía a Escoto, y sólo conocía a Occam y su escuela, que en parte merecen efectivamente esta censura. Y cuando él dice insidiosamente: "Nuestros sutiles teólogos han puesto su esperanza en los *actos elícitos*" (1), todos los escolásticos le podrían replicar con la Iglesia, que ellos ponen su esperanza en la gracia que es la que los lleva a los actos elícitos.

Por lo demás, él no se tomó la molestia de analizar el axioma con detenimiento, ni siquiera de citarlo en su forma corriente. En esta forma no tiene el sentido que en la que ya le daba Lutero en su *Comentario sobre los Salmos* (2): "Al que hace lo que puede, Dios le da *infaliblemente* su gracia" (3), lo que da a entender que esta buena voluntad atrae positivamente la gracia, sino: "Al que hace lo que puede, Dios no le niega su gracia (4)", es decir, que la preparación de la voluntad para la recepción de la gracia santificante es puramente negativa y no tiene ninguna relación íntima con ella; Dios, en su misericordia, no

(1) "Spem nostri subtiles theologi in actus elicitos pepulerunt. Inde *nullus* intellexit, quid sit spes" (*Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 258). [Ficker, II, 287].

(2) V. *supra*, p. 29.

(3) "Facienti quod in se est, Deus *infalibiliter dat gratiam*". Generalmente hablando, esta es la forma bajo la cual presentan este axioma los nominalistas. [Pero, en resumidas cuentas, lo explican de una manera aceptable (V. ALTENSTAIG, *Lexicon Theologicum* (obra poco divulgada) dice *facere quod in se est*, Venetiis, 1583, fol. 163v. N. del P. Weiss].

(4) "Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam".

verdadera doctrina cuando exclamaba: "Tú no puedes ni siquiera soñar acertadamente en la preparación, ni desearla, *si Dios no está allí presente de antemano*" (*Meister Eckehart*, ed PFEIFFER, II, 27, 19) —Y TAULERO, a quien el "reformador" pone por encima de todos los escolásticos, está en perfecto acuerdo con ellos cuando dice en un sermón: "Es el mismo Espíritu Santo quien debe preparar al hombre y producir en él la disposición próxima y la más elevada para recibirlo" (WETTER, 1910, p. 305, 16). Con PEDRO DE TARANTASIA y RICARDO DE MIDDLETON, distingue entre preparación remota y preparación próxima para la gracia, y dice en tesis general que "Dios es el que debe dar y producir la conversión; cada día debe el hombre pedir esta conversión a nuestro Dueño con amor y humildad". (1.er sermón para el domingo XV después de Pentecostés; WETTER, 1910, p. 210, 8). Al hablar así Taulero, tenía presente esta oración cotidiana de la Iglesia: "Converte nos, Deus salutaris noster".

rehusa la gracia al que pone de su parte lo que puede. Si Lutero hubiera contado con una formación teológica un tanto sólida, hubiera tenido que reconocer que el axioma, tal como él lo formula, no tiene razón de ser más que en un caso que admiten todos los escolásticos, y que, por su desgracia, él ignoraba, y es, cuando entra en los designios de Dios que el hombre reciba la gracia; entonces *le mueve el corazón,* y el hombre recibe la gracia *infaliblemente* (1). En su consecuencia, los escolásticos afirmaban que toda preparación ordenada a conseguir la gracia *santificante* dependía de un auxilio *especial,* es decir, de la gracia sobrenatural (2) excitadora de la voluntad, y que para conseguir la gracia el hombre no hace lo que puede sino bajo la moción de esta misma gracia y cooperando a ella. Por donde cae por su base la objección de Lutero, y se desmorona asimismo si se la pone en frente de la *doctrina de la Iglesia,* tomada de sus plegarias, tal como la dejo expuesta más arriba (3).

Con todo eso, no dejará Kolde de expresarse así: "Tenía Lutero la misión de realzar la virtud de la gracia, porque la *doctrina católica* había acabado por sostener que, si bien es indudable que Dios es quien nos da la gracia y la introduce en nosotros, pero, *por sus fuerzas naturales, puede y debe el hombre hacerse digno de ella* (4)". ¡Y que esto se escriba al fin del siglo XIX!

El discutido axioma ha hecho más ruido del que se merece (5). No se puede decir *a priori* que al admitirlo se niegue con ello la gracia (6), pero no hay que olvidar

(1) Sto. Tomás, 1.a 2.ae, qu. 112 a. 3: "Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur".

(2) "Gratia *actualis* supernaturalis".

(3) V. *supra,* T. I, p. 474 y sig.

(4) KOLDE, *Martin Luther,* I (1884), 58.

(5) Y más lo hizo tal vez, en los tiempos posteriores a Lutero Sobre estas discusiones véase, por ej. a los SALMANTICENSES, *Cursus theol.,* tract. 14, disp. 3, dub.5-9 (Lugduni, 1679, V, 281-335), si se desea una copiosa bibliografía. Más breve y concisamente en SYLVIUS, *Comm.* 1.ae 2.ae, qu. 109, a. 6. (Antwerp., 1696, II, 656-668. Silvio enumera las significaciones falsas y las aceptables que puede tener este axioma. (N. del P. Weiss).

(6) Se lee, por ej., en las *Sententiae ad Hanibaldum* (inter opp. Scti. Thomae), 2., dist. 28, a. 4, ad 5: "Cum dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium". V. además los pasajes de diferentes autores acopiados por Altenstaig.

que los teólogos, al explicar el proceso de la justificación, no prescriben ninguna serie de recursos de que haya de servirse el pecador para convertirse; no hacen más que *analizar* las diversas etapas de la justificación, es decir, la concatenación de las operaciones divinas y humanas en la obra de la salud. En este análisis ocurren problemas como los siguientes: ¿Hasta dónde llega la naturaleza y dónde comienza la gracia? Este o esotro acto ¿es posible sin la gracia? ¿Quién toma la delantera, la gracia o la voluntad? etc... Por más divergentes que sean las explicaciones de los teólogos, y por más diversos que sean los sistemas que proponen, todos ellos, ya sean tomístas, ya escotistas, o nominalistas, etc., deben prácticamente decirle al pecador: "¡Pon tú lo que esté de tu parte, que no te faltará Dios de parte suya; decídete a comenzar, hazte violencia, implora la divina gracia y confía en ella!" En la apariencia, atribuyen el primer paso a la voluntad, pero dan por supuesto que la gracia *está ya presente,* y que ella es la que comienza la obra: "*Trabajad* en vuestra justificación con temor y temblor, dice S. Pablo mismo a los fieles, conviene a saber, haced cuanto esté de vuestra parte. ¿Excluye con estas palabras la acción de Dios? De ninguna manera, supuesto que dice de contado: "Porque Dios es el que opera en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito" (1). En la obra de la justificación pone, por lo tanto, el Apóstol por un lado la voluntad libre, al mismo tiempo que por otro dice que esta misma voluntad nada puede hacer sin Dios. Los sacerdotes, los predicadores y los confesores que ocupan el lugar de Dios, no tienen delante de sí más que al pecador con su voluntad; lo único que pueden hacer es animarlo con las palabras de la Escritura: "Vuélvete a Dios y remueve el obstáculo", etc., aunque todos los días decimos: "Señor, conviértenos"; porque *Dios* precisamente es quien nos ha de dar la gracia de la conversión (2).

---

(1) *Philipp.,* II, 12, 13. También S. Pedro exhorta a los fieles a "andar solícitos..." (II Petri; I, 10). En su traducción de la Biblia Lutero atenuó estas expresiones.

(2) En el tratado *De concordia praescient. Dei cum lib. arb.* (c. 6), tiene S. Anselmo en este sentido un capítulo intitulado: "Quomodo non sit supervacaneum, hominem ad fidem et ad ea, quae fides

Taulero, de quien tomamos estas últimas palabras (1), añade poco después: "Esta gracia no caerá por sí sola del cielo en tu corazón" (2). "Los deseos y las oraciones, dice Susón, no lo hacen todo; hace falta esforzarse, supuesto que lo que nada cuesta, nada vale. Ya dijo S. Agustín: "Dios que te ha criado sin tu cooperación, no te justificará sin ella" (3). Y por cierto que esta sentencia de S. Agustín se acopla de perlas con lo que dice en otro lugar: "No hay duda que debemos pedir lo que nos está mandado que se cumpla, pero *no en el sentido de que luego nos estemos mano sobre mano,* y que, considerándonos como enfermos, nos echemos esta cuenta: "Que Dios nos haga llover el alimento en la boca", y *nosotros no hagamos nada de nuestra parte*... También nosotros debemos hacer algo, arrimar el hombro y esforzarnos (4)".

Cuando exhortamos a alguno a que haga lo que pueda, a que se violente, a que se decida y a que ruegue a Dios, no negamos la gracia, sino que la presuponemos, y otro tanto debe hacer aquel a quien van enderazadas nuestras exhortaciones. ¿Y esto se llama ser pelagiano y dar al traste con la Iglesia? No hay razón para ello. La ruina de la sociedad fué—por el contrario—una consecuencia de haberse puesto en práctica esta doctrina de Lutero. "Quien desee convertirse y hacerse piadoso y cristiano, que no se le

---

(1) *Supra,* p. al final de la nota relativa a las oraciones de la Iglesia, nota

(2) Wetter, *Die Predigten Taulers* (1910), p. 211, n. 1.

(3) Sermón, en la ed. de las obras de Suson (Seuse) publicada por DIEPENBRCK, p. 404. V. *supra,* p. 112, n. 2, el texto de S. Agustín que Susón cita aquí. La explicación que Staupitz da de este texto, es puramente luterana: "Non justificabit te *sine te*": "Si alguno me quiere golpear, es preciso que yo me ponga a su disposición (para recibir sus golpes)" (*Joh. Staupitü opera,* ed. *Knaake,* p. 39 y sig.). Esta es una justificación meramente exterior.

(4) *Fragm. Serm. Opp.,* Parisiis, 1683, t. V., p. 1511, n. 4: "Quidquid nobis jubetur, orandum est ut impleatur, sed non sic, ut dimittamus nos, et quomodo (quasi) aegri jaceamus supini et dicamus: "Pluat Deus escas super facies nostras", ut prorsus nos nihil agere velimus... Aliquid et nos agere debemus, studere debemus, conari debemus, et in eo gratias agere in quo potuerimus, in eo quod non potuerimus, orare".

---

exigit, invitare"; y responde a la pregunta: "Cur hominem (Scriptura) *invitat* ad recte volendum, et quare *arguit* non obedientem, cum ipsam rectitudinam nemo possit, nisi gratia dante, habere vel accipere? (MIGNE, *patr. lat.,* 5. 158, col. 525-526).

pase siquiera por el pensamiento la ocurrencia de tomar él mismo la iniciativa; ni la oración, ni el ayuno le servirán de nada, puesto que todo tiene que venir del cielo y exclusivamente de la gracia... El que quiera hacerse piadoso, guárdese bien de decir: "Deseo poner mano en ello y hacer buenas obras para conseguir la gracia"; sino: "voy a esperar a ver si, por su palabra, Dios se digna de concederme su gracia y su espíritu" (1). Será un verdadero discípulo del "reformador" el que—en expresión de Taulero—espera que todo le caiga del cielo, o el que, como dice S. Agustín, vive en la ilusión de que la gracia le va a venir como un manjar bien aderezado que se le caiga por sí mismo en la boca. Y, en efecto, Lutero escribe así: "Al igual que un paralítico *de pies y manos y sin fuerza*, debe el hombre implorar la gracia productora de las buenas obras (2).

No tenía él ninguna experiencia del misterioso e íntimo *lazo* que produce la *cooperación* de la gracia preveniente y concomitante con la voluntad humana, en una palabra, del proceso de la justificación, que no es posible describir, sino que es preciso haber pasado por ello (3). Según su sistema, es pecado todo cuanto procede del hombre, tanto si no está justificado como si lo está, y por eso no reflexionó si sus palabras "ahora me decido a poner mano en ello, y de esta hecha voy a comenzar", no *implicarían* en boca de un cristiano la *preexistencia* de la gracia preveniente (4).

---

(1) Weim., XXIV, 224 (1527).

(2) Weimar, II, 420 (1519): "Oportet ergo hominem de suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare".

(3) Por aquí se explica la caricatura que hizo del axioma de marras: en 1518 lo declaraba así: "¡Andando! Yo ya puse de mi parte cuanto estaba en mi mano, y con ello me basta: espero ahora que Dios me dará su gracia". Y añade luego: "Los que así hablan, levantan un muro de hierro entre la gracia y ellos". (Weim., I, 272: 1518). Aquí pregunto yo: *¿Y quién ha hablado jamás de ese modo?* ¿Qué escolástico, aunque fuera un occamista, ha entendido este axioma en tal sentido? El que hace lo que está en su mano, sobre todo por la *oración* (y ésta siempre la tiene el hombre a su alcance; v. ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum*, p. 164, 1.o), según doctrina de la Iglesia, no lo hace sino con la ayuda de la divina gracia.

(4) En un sermón de cuaresma de 1518 es donde, sobre este punto, más se acerca a la verdad: "Pero si tú te sientes inclinado a recurrir a Dios, a rogarle, a llamar a su puerta, etc., señal es de

Pero, a consecuencia de lo menguado de sus conocimientos teológicos y filosóficos se tendía aquí a sí mismo un lazo fatal. La única preparación que él exige del pecador para la justificación, consiste en escuchar el Evangelio, o sea, la palabra de Dios; pero en ello hay que mostrarse meramente pasivo y limitarse a recibir, que es la única actitud que en este caso nos conviene. Y no hay duda de que una audición, lo mismo que otra sensación cualquiera, es un hecho pasivo o receptivo; sin embargo, desde el momento en que yo escucho o quiero escuchar, sea la palabra de Dios, sea otra cualquiera, ya pongo un *acto vital* y hasta un *acto elícito*, y Lutero recusa estos actos en la justificación, con lo cual, su doctrina viene a resultar más que contradictoria, [resulta absolutamente ininteligible].

Y nuestra parte de actividad ¿se limita acaso a escuchar? Nada de eso. "*Engáñaste*—dice Lutero—si te figuras que con retraerte a un rincón apartado y volver los ojos beatíficamente al cielo, se te ha de aparecer el Espíritu Santo; la palabra, es decir, el Evangelio, es el único puente y la única vía por la cual viene a nosotros el Espíritu Santo". ¿Qué se infiere de ahí? "La Palabra debe ser constantemente predicada, escuchada, tratada y estudiada hasta que venga a nosotros el Espíritu Santo: no hay otro camino fuera de éste" (Erl., 51, 297 (1524?). Luego yo debo ir a la Iglesia, en que se predica y donde se aprende la palabra de Dios, y escuchar esta palabra, y continuar escuchándola constantemente "hasta que, por fin, llegue el Espíritu de Dios", hoy mañana o esotro día; tarde o temprano, él llegará *sin falta.*

Conclusión: ¡"*Al que hace lo que puede, Dios le concede infaliblemente su gracia*"! Pero la sola audición de la palabra divina, en la iglesia o en otra parte ¿será todavía suficiente recurso?

Obedeciendo a la *exhortación* de Lutero, los fieles han

---

que la gracia está ya presente; *llámala pues,* y alaba a Dios por ello... Nada puede ser más provechoso que abandonarse de grado a Dios, y aceptar cuanto fuere de su gusto, desconfiando de sí mismo. *Es invertir los términos el decir: quiero aguardar a que venga la gracia.* ¡Insensato! Desde el momento en que experimentas eso que se produce en tí, es evidente que ya está en tí la gracia; *síguela, pues.*" Weim., I, 272; 29.

acudido a la Iglesia para oir allí la palabra de Dios. Todos a la misma hora aparecen sentados en la misma iglesia, y todos escuchan la misma palabra de Dios: y, sin embargo, "*no todos la comprenden* (*ibidem*). *Sin embargo, a todos se les exhorta a que la escuchen;* pues, entonces, ¿por qué no la comprenden todos? Porque la mera audición *exterior* no es suficiente. Es preciso que yo disponga el *oído interior* para recibir esta palabra; es necesario que yo la reciba y la acepte con fe. Algunos lo hacen así, mas otros no lo hacen tal. Y ¿por qué? Pues porque los unos obedecen a la gracia y los otros la rehusan. Pero no es tu propia fuerza la que te pone en condiciones de oír la palabra de Dios y de recibirla; es la gracia de Dios la que hace fructificar en tí el Evangelio hasta el punto de que creas en él" (Erl., 10, 12). Está bien; pero el hecho de admitir la palabra de Dios y el de creerla, son actos vitales; cuando la gracia consigue que yo reciba el Evangelio, no hay duda que *obro yo entonces en virtud de la gracia,* pero con todo, yo mismo soy el que hago y opero. La *gracia* me aguija; mas para hacerla mía, es preciso que yo me adhiera a ella. Y hétenos aquí frente a frente con la doctrina de la sana escolástica y de la Iglesia acerca del misterioso enlace de la eficacia de la gracia y de la libre actividad del hombre. Para llegar a esta conclusión, nos ha bastado con dar a las palabras de Lutero su legítimo sentido.

Lutero podríamos decir que no ha conocido esta sana doctrina, o, por lo menos, que la ha comprendido mal; no conocía más que la de Occam. Supo atacar a esta última, pero no supo contraponerle la verdadera: al dudar de toda su propia actividad, cayó en el extremo contrario. Quien conozca la doctrina católica, no podrá menos de asombrarse de la confusión del lenguaje del "reformador". "Tú me preguntas—dice éste—¿cómo hay que componérselas para hacerse piadoso, o qué es lo que hay que hacer para que Dios nos conceda serlo? Ahí va la respuesta: ¿Pues qué? ¿No sabes por ventura que por tí mismo nada puedes hacer, ni tan siquiera para comenzar a ser piadoso y mucho menos para adelantar, o para llegar a la perfección? Sólo Dios es el que da el comienzo, el adelantamiento y la perfección. *Todo cuanto tú emprendes, por más hermoso y*

lucido que sea, es pecado y pecado seguirá siendo. Cualquiera cosa que hagas, no puedes hacer otra cosa que pecar... Bien o mal de tu grado, tienes que *continuar pecando, y todo cuanto haces por tu sola y libre voluntad, es pecado...* A no ser así ¿qué falta te hacía Cristo? (*Ibidem*, p. 11). Por estas palabras no sólo niega toda *iniciativa* por nuestra parte, sino también toda *cooperación*. Y, en efecto, por ahí acabará en 1525, con una negación explícita en este sentido, al tratar de exponer en una obra sus ideas con la mayor precisión, y formulará su teoría del *albedrío esclavo* (1). Pero solamente en el terreno de la *teoría* aventuraba cuantas tesis le venían a cuento: mas tan luego como se le antojaba prescribir reglas *prácticas* a los suyos, se veía frecuentemente constreñido a contar con esta *actividad* humana que, según su doctrina, estábamos obligados a aniquilar por entero.

A renglón seguido de las palabras que acabamos de citar habla Lutero de la "audición", y nos *exhorta* a *escuchar* (2). En una de sus obras más importantes, *se atiene terminantemente a la actividad del hombre*, cuando dice que sabe por experiencia lo mucho que cuesta obtener la fe: "Si, pues, me oyes decirte que Cristo, el Cordero de Dios ha sido inmolado por tus pecados, *procura escucharlo en verdad, de manera* que esta palabra no sea solamente mi voz, sino que sea escuchada por tí; que penetre en tu corazón y que tú creas en ella: *ésto* es lo que se llama escuchar en verdad y con fe, y el *único medio* de recibir el Espíritu Santo" (3). Es, por lo tanto, forzoso que el in-

---

(1) *De servo arbitrio* en las *Opp. var. arg.* VIII, 317 y sig. (Weim., XVIII, 753 y sig.). Para él *cooperari* es sinónimo de *agi*. V. *infra*, § 5.

(2) De la "oración" que exige Lutero, decimos lo mismo que de la "audición". El que *ora, ejercita* un acto vital: por lo tanto, la consecuencia tiene que ser la misma.

(3) *In Galat.*, I, 311-312 (1535): "Adversarii existimant fidem omnino rem levem et nihili esse, per quam Spiritus concipitur. Sed quam difficilis et ardua res sit, experior ego et omnes, qui mecum serio amplectuntur eam. Statim dicitur, solo auditu fidei accipi Spiritum; sed non tam facile auditur, capitur, et retinetur ac dicitur. Quare si audis a me Christum agnum Dei immolatum esse pro peccatis tuis, vide ut hoc vere etiam audias... Verbum... tu audiens credas, ut verbum non solum sit vox mea, sed audiatur a te, et penetret in cor et a te credatur: *Tunc* vere est auditus fidei, per quem accipis Spiritum sanctum... Pii experiuntur, quam libenter vellent

dividuo sea activo para que se realice la verdadera y creyente audición; esta es la condición indispensable; para el advenimiento del Espíritu Santo. ¿Qué otra cosa quiere decir que *"al que hace lo que puede, Dios le concede infaliblemente su gracia"*, aun en el sentido de los nominalistas?

Precisamente al *sistema de Lutero* es al que comprende la censura que él dirigía contra este axioma, de que daba libertad absoluta para pecar, porque siempre se tenía a mano el recurso de hacer lo que de uno depende, y por ahí de obtener de nuevo la gracia: en el sistema luterano basta con echar mano al registro de la fe, y como por arte de encantamiento conseguimos con ello la seguridad y la certeza de la justificación. Ya hemos visto (T. I, p. 333 y sig.) que los más sensatos partidarios de Lutero atribuían a esta doctrina el desbordamiento de la impiedad, de la modorra moral y de la omisión de las buenas obras entre los suyos (1).

Está visto que en todas estas materias se manifiesta Lutero como teólogo absolutamente superficial y ayuno de toda sana teología y filosofía. Otro problema, estrechamente relacionado con los precedentes, nos va a suministrar una nueva prueba de su penuria en estas materias. Vamos a examinarlo sumariamente, y ésto nos llevará de la mano al artículo que va a continuación.

En una carta del mes de Abril de 1520 expone Lutero a Spalatino la explicación que *hasta la fecha* le habían dado de las palabras del Salvador: "Nada podeis hacer sin mí (2)". Empieza por explicarle la diferencia entre

(1) Puédese decir que casi todo el segundo volumen de la "Reforma" de DOELLINGER versa sobre esta materia. Este trabajo ya está, por lo tanto, hecho en sus líneas esenciales. No se trata más que del provecho que, aunque tardiamente, deben sacar de él los protestantes. V., además *infra*, § 6.

(2) *Joann.*, XV, 5: "Sine me nihil potestis facere".

auditum tenere, et evellere opinionem legis et justitiae propriae,—sed sentiunt luctam in carne resistentem omni vi Spiritui. Nam ratio et caro simpliciter volunt cooperari", etc. Lutero se contradice también al atribuír a la actividad humana la expulsión de la *opinión de la ley y de la justicia propia*, la cual, sin embargo, según él, forma parte de la preparación para recibir el Espíritu Santo. Luego le oímos hablar—muy embrolladamente, por cierto—en sentido contrario. En los medios que nos indica para llegar a la certeza de la salud se descubre el verdadero pelagianismo. V. *infra*, § 5., F.

concurso *general* y concurso *especial* de Dios, tal como él la encontraba en los "maestros". Con el concurso general somos capaces de todo lo que nos es connatural, incluídas las acciones moralmente buenas; con el concurso especial, podemos realizar lo que excede a nuestra naturaleza, es decir, las obras meritorias y la huída del pecado. Con el concurso general, nos hallamos en condiciones de dar principio a la obra, y con el especial, de acabarla. Ahora bien —añade Lutero—: esto es lo mismo que decir que "en virtud de las fuerzas de nuestra naturaleza, ayudada por el concurso general, podemos disponernos para obtener la *gracia* o concurso *especial* que nos habilita aun para hacer inmediatamente obras meritorias. Esas últimas son, sin embargo, superiores a nuestras fuerzas cuando no estamos sostenidos más que por el concurso general. He aquí el sentido que hasta el presente han dado a este pasaje (1).

Esta exposición, por demás incompleta y hasta falsa, nos prueba que Lutero conocía, a todo tirar la doctrina de los nominalistas, en cuyo sistema puede aquella encajar hasta cierto punto, pero que ignoraba la verdadera doctrina escolástica. Según los occamistas, y algo así dice también Escoto, nos disponemos a la gracia santificante, según lo dijimos más arriba, por actos meramente naturales, realizados con la ayuda del concurso general de Dios. General-

---

(1) Quaestionem accepi, mi Spalatine, quam quaesivisti, quid velit illud Christi, Joannis 15: "sine me nihil potestis facere". Primum arbitror, tibi notas esse duas discerptiones (distinctiones volui dicere) Magistrorum nostrorum hoc loco traditas, quarum prior est: influentiam Dei esse aliam generalem, aliam specialem, quod sic intelligunt: *Influentia generali* possumus ea, quae naturae sunt citra gratiam, quae illi putant esse nec merita, nec peccata, sed neutralia quaedam, aut moraliter bona opera ut ire, stare, laborare, orare, comedere, ut quae per homines externe fieri videmus, non manifeste mala; *influentia speciali* possumus ea quae gratiae sunt et supra naturam, scilicet solum meritoria facere et peccata vitare, ut sit influentia generalis esse et operari naturae; specialis esse et operari gratiae. Tum sequitur distinctio posterior: aliud esse inchoative, aliud perfective facere: inchoative ad influentiam generalem pertinet, perfective ad specialem. Tunc dicitur: "Sine me nihil potestis facere", scilicet perfective seu influentia speciali: sed bene inchoative, id est influentia generali possumus aliquid facere. Hoc est dicere: nostris viribus possumus (stante influentia generali) nos *parare ad gratiam* recipiendam seu influentiam specialem, ut meritorium faciamus, sed non possumus eadem influentia stante et nostris viribus meritorium facere. *Sic est hucusque autoritas ista exposita et intellecta*". (Enders, II, 379; 13 de abril 120).

mente hablando, ellos no distinguen entre el concurso especial y la gracia habitual o santificante. Todos los demás escolásticos, por el contrario, consideran en el *concurso especial* o gracia actual un intermediario entre el orden natural y el orden sobrenatural, es decir, entre la naturaleza y la gracia santificante (1). Por lo tanto, según ellos, no basta el concurso general para *recibir* la gracia habitual, puesto que este concurso pertenece al orden natural; *es preciso*, pues, que seamos ayudados por el concurso especial (2). Lutero no tenía noción ninguna de la gracia actual (3); no conocía la verdadera escolástico sino, cuando más, de segunda o tercera mano, y en particular por Biel, que, como hemos tenido ocasión de ver (4), interpretó erróneamente la doctrina de Sto. Tomás sobre ese punto, de manera que, para él, *escolástico* y *nominalista* eran todo uno.

Cuanto más se continúa leyendo los escritos de Lutero más se confirma el lector en que su erudición escolásti-

---

(1) *Supra*, p. ? n. 1, etc.;—p. 151.

(2) Sto. Tomás llama también gracia gratuita a la gracia actual: *gratia gratuita* (4 Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2; qu. 2 ad 2) o sencillamente *socorro gratuito* de Dios: *auxilium gratuitum Dei;* S. Buenaventura y otros muchos de quienes ya he hablado en las precedentes páginas (p. 149- ?) la llaman *gracia gratis dada* (gratia gratis data); además, nos hablan los escolásticos del don gratuitamente concedido (*donum gratis datum*), de la moción gratuita, (*motio gratuita*), de la moción (*motio*), del influjo (*influxus*), de la influencia especial (*influentia specialis*), de la gracia añadida a los dones naturales (*gratia donis naturalibus superaddita*), etc. El doctor de la orden a que pertenecía Lutero, es decir, Gil Romano, escribe (2 Sent., dist. 27, qu. 1, a. 3, dub. 2): "Semper ante gratie (justificantis) infusionem *precedit* divina *motio gratuita* (i. e. actualis), movens animam ad gratiam (habitualem). Ideo dicebatur supra, quod *gratia operans* poterat accipi pro ipsa divina motione vel pro ipso divino impetu movente animam ad gratiam". Et ibidem (dist. 26, qu. 3): "Sicut est dare in nobis impetus (divini) naturales (es decir, la influencia general), ut possimus consequi finem naturalem, sic sunt in nobis impetus (divini) *gratuiti*, ordinati ad gratiam, secundum quos sumus digni consequi finem supernaturalem. Ergo in justificatione impii *prius* sunt impetus et motus *divini, quos plene sequendo* convertitur impius et fit de impio pius, ad quam conversionem infunditur sibi gratia, que est quoddam donum divinun dans primum spirituale *esse*".

(3) V. infra, § 5., C, hacia el fin.—No es de extrañar que Melanchthon responda en 1521 a la Universidad de París: "Agustín rechaza manifiestamente las gracias naturales; *desconoce* la ayuda especial de Dios (es decir, la gracia actual), y sólo conoció la gracia santificante; Weim., VIII, 310.

(4) V. *supra*, p. ?

ca era muy limitada, pero que en su concepto, eso poco que sabía *abarcaba toda la escolástica.* No conocía más que su decadencia, y aun en este período no acertó a fijarse en los numerosos hitos que le hubieran enderezado por buen camino. Este es el punto de vista en que, ante todo, es preciso colocarse para dar su justo valor a las censuras que él dirige contra la escuela, y digo *ante todo,* porque hay también otros puntos de vista de los cuales no se debe prescindir. Tal ocurre con un pasaje de su *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas,* que es una de sus obras más principales, en el cual califica de error de los más perniciosos, la tesis en que los *teólogos escolásticos* enseñaron que el hombre consigue la remisión de sus pecados y la justificación "cuando, mediante las obras preparatorias, que ellos llaman *mérito de cóngruo, merece* la gracia (santificante), gracia que, según ellos, es una cualidad inherente a la *voluntad, un don añadido por Dios a esta dilección que nosotros obtendríamos por nuestras propias fuerzas.* Entonces únicamente sería el hombre formalmente justo y verdaderamente cristiano" (1). Esta censura no comprende ni tan siquiera a los escolásticos de la decadencia, y Lutero, sin darse cuenta de ello, se vió obligado á confesar que, según estos escolásticos, la gracia es un don de Dios, por más de que se *merezca de congruo.* Sobre poco más o menos, reconocía, por lo tanto, en estos escolásticos la siguiente idea que él mismo expresaba en 1517: "No hay duda que las obras nos pueden preparar para recibir la gracia, *pero no pueden hacérnosla adquirir*" (2) : la gracia, por lo tanto siempre continúa siendo un don gratuito.

¿Qué es, por consiguiente, lo que se mantiene en pie de la ampulosa frase de Seeberg de que Lutero tenía profun-

---

(1) *In Galat.*, I, 192: "... *Scholastici theologi* docuerunt hominem hac ratione consequi remissionem peccatorum et justificationem, sine operibus praecedentibus, quae appellant meritum congrui, *mereatur* gratiam, quae ipsis est qualitas inhaerens voluntati, divinitus *donata* supra illam dilectionem, quam viribus naturalibus habemus. Hac habita dicunt hominem esse justum formaliter et vere christianum". (Weim. XL, I, p. 230, 18).

(2) Weim., I, 118, 16. V. también *Supra,* p. 38, n. 2 la cita tomada del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.*

dos estudios escolásticos? (1). Con un soplo se desvanece. Por el contrario, la *época gloriosa* de la escolástica *le era* extraña, y no la conocía en sus fuentes, sino por las citas que de ellas hacían cuando les venía a cuento los occamistas. Ignora en absoluto la doctrina del príncipe de la sana escolástica, Sto. Tomás de Aquino, a pesar de que desde 1518 lo convirtió a él y a su escuela en blanco de sus iras. Y eso que el mismo Seeberg se ve obligado a confesar que Sto. Tomás resumen el *pensamiento de la Iglesia* (2). Y está en lo cierto, porque aun en la misma orden de los Ermitaños de S. Agustín a la que pertenecía Lutero, era Sto. Tomás reconocido en el Siglo XIV como "el doctor universal" (3). En la misma época, los papas Juan XXII, Clemente VI y Urbano V tributaban grandes elogios a su doctrina; Urbano le adjudicó el título de universal (católica) y ordenó que se le siguiera en las escuelas (4). Hacia mediados del siglo siguiente, el papa Nicolás V, apesar de que había recibido una instrucción totalmente humanista, dió como regla al teólogo pontificio (que desde principios del Siglo XIV era siempre un dominico) que se atuviera siempre a la doctrina de Sto. Tomás en todos los puntos dudosos (5). Esta costumbre continuó inalterable hasta el tiempo de Lutero en que vimos a Silvestre Prierias, teólogo de León X, empezar por escu-

---

(1) El juicio de Seeberg sobre los profundos estudios escolásticos de Lutero, está a la altura del juicio de Lutero sobre los profundos estudios escolásticos de sus colegas de Wittenberg, Carlostadio, Amsdorf, Jerónimo Schurf, etc.: "ipsi in scolastica theologia sunt *eruditissimi, et exercitatissimi*". (Enders, I, 188: 9 de mayo de 1518). En achaques de teología, tenían los mismos conocimientos que Lutero, y esto era lo corriente en la mayoría de los doctores alemanes de esta época.

(2) V. *Supra,* t. I, p. 161.

(3) V. *ibidem.*

(4) *Bullarium Ordinis Praedicatorum,* II, 159 (const. 40); 226 (const. 4); 258 (const. 3) y, sobre todo, 259 (const. 5).

(5) Aun más expresivo que el *Bullarium,* etc., III, 299 (constit. 79) está el tratado "*De indulgentiis, fr. Hainricus Kaltysen, mag. s. Palatii, praedicatis Leodii*" (1448), nuevamente descubierto por el P. Grisar, y publicado en parte por N. Paulus. Respondiendo a los artículos que se le habían enviado, Kalteisen [nacido en Coblenza y muerto en esta misma ciudad el 2 de octubre de 1465] escribe: "Regulam servabo per ss. patrem et dom... papam *Nicolaum V mihi injunctam*: Ea quae jam per ecclesiam determinata sunt, manutenenda; in nondum autem determinatis, non obstante varietate opinionum contrariarum in hac materia scribentium, *doctrina S. Thomae,* qui jam per Ecclesiam dudum canonizatus est. *denoscitur imitanda*". *Zeitschrift für katholische theologie,* XXVII (1903), p. 369.

darse con Sto. Tomás al escribir contra Lutero. El concilio tridentino no hizo más que consagrar una costumbre ya vigente.

Lutero no conoció la edad de oro, ni al príncipe de la escolástica. Ignora también completamente la doctrina católica, y eso que era para él una obligación imperiosa la de imponerse en ella. En lugar de confundir lo poco que sabía de la escolástica, esto es, de la decadencia de la escuela, con la doctrina de la Iglesia, como lo hará más tarde, era deber suyo el de examinar la escolástica, y si la juzgaba digna de rectificación, reformarla en conformidad con la doctrina de la Iglesia.

Sobre el defecto de una formación teológica incompleta, tenía Lutero al mismo tiempo el de ser un charlatán y machacón en grado superlativo, y tenía la orgullosa pretensión de hacer saber a todo el mundo que con él empezaban la teología y el Evangelio a ser conocidos en el planeta. No es, por lo tanto, de extrañar que hubiera fracasado cuando se le puso a prueba, y se le dijo: "Aquella es Rodas: ponte allá de un brinco" (*"Hic Rhodus, hic salta"*). El embajador de Venecia ante Carlos V, Contarini, a quien el mismo Ranke reputa imparcial, escribía desde Worms con motivo de la comparecencia de Lutero ante la dieta: "Martín ha causado *una decepción casi general,* porque no se halla en él ni vida honesta, ni prudencia alguna. Su ciencia es nula. Lo único en que descuella es en la desvergüenza" (1).

Con tales antecedentes, hay para desternillarse de risa con los lloriqueos de Melanchthon en su discurso contra la Sorbona, de 1521: "Ay qué desgraciados somos! Cuatro-

(1) *R. deputazione Veneta di Storia Patria. I Diarii di Marino Sanuto.* T. XXX (Venezia, 1891), p. 212: "Martinus hic expectationem omnium fere fefellit. Nam neque vitae integritatem, neque prudentiam ullam prae se fert; *disciplinarum est ignarus,* adeo ut nihil egregium habeat praeter imprudentiam" (creo que debe decir *impudentiam,* porque ya se había hablado de la imprudencia). También Aleandro escribe desde Worms que Lutero más bien ha sido mirado como *pazzo* (loco), y que su embriaguez y costumbres disolutas "le han hecho perder toda la reputación que en el mundo se tenía de él" ("lo han fatto perder tutta la opinione chel mundo haveva concetto de lui") BRIEGER, ALEANDER UND LUTHER (1884), p. 170; [PAQUIER, JEROME ALEANDRE (Paris, 1900), p. 236 y sig.].

cientos años hacía que no habíamos tenido en toda la cristiandad un solo maestro que nos enseñara el verdadero camino de la penitencia! Unos son inducidos a error por bastardos arrepentimientos, mientras que la conciencia de los otros se queda paralizada y encadenada por las obras satisfactorias. Por fin, la misericordia divina ha tenido compasión de nosotros, ha revelado a su pueblo el Evangelio y reformado las conciencias" (1). Cata ahí al avestruz escondiendo la cabeza entre la arena [para no ver].

Se figura uno encontrarse frente a frente con un verdadero irresponsable al oír en 1530 a Lutero, que no había saludado más que unos pocos doctores y teólogos católicos, entre los cuales ni siquiera figuraba su Maestro General Egidio Romano. decir a sus partidarios: "Os ruego que no hagais caso de la huera vocinglería de esos borricos (los papistas), acerca de la palabra *sola* (2); y contentaos con responder: Lutero quiere que ello sea así y

(1) Weim., VIII, 311. Eck había dado con la palabra exacta cuando a Melanchthon le llamó "*Grammaticus* Wittembergensis, graece et latine sane non indoctus". V. *Opp. var. arg.*, III, 487 y sig. (25 de Julio de 1519). Por lo demás ya hemos tenido repetidas veces, ocasión de manifestar que Melanchthon, el autor de la *Confesión de Augsburgo,* vivía divorciado de la verdad. En parte en esta situación moral suya, y en parte en su formación y en sus conocimientos teológicos sumamente deficientes, es donde hay que buscar la explicación de este batiburrillo lastimoso que sale a la pública vergüenza en su *Segunda Apología* (*Corpus Reformat.* XXVII, 463): "Impie sentiunt adversarii nostri, qui dicunt hominem sine gratia posse praecepta Dei facere. Item non peccare hominem sine gratia facientem praecepta. Item actus post gratiam non differe specie ab actibus praecedentibus, *quia gratia tantum addat respectum meritorii.* Hos errores magna autoritate multis jam saeculis defenderunt in scholis adversarii nostri, *applaudentibus interim pontificibus,* qui debebant prohibere, ne impia dogmata serperent in Ecclesiam... Quid autem intererit inter civilem seu philosophicam justitiam et christianam, si nihil requirit Deus nisi mores, quos ratio efficit? Quare Christus datus est, *si nos possumus esse justi nostra justitia?* Quorsum fuit opus Spiritu sancto, si nos possumus praecepta Dei facere? Ac scimus diu jam inter doctos versari disputationem, quid intersit inter doctrinam christianam et philosophiam de moribus, ac multi sunt in eo errore ut judicent inter haec doctrinae genera nihil interesse. Unde manaverunt hae impiae persuasiones, nisi ex doctrina scholastica de meritis, et libero arbitrio, ubi nihil tradebatur de impietate cordium erga Deum, *nihil de beneficiis Christi et de fide* apprehendente beneficia Christi et *notitiam Dei?* Tantum praecepta de moribus tradebantur, quae sunt eadem apud Philosophos. *Ideo nullum discrimen inter philosophiam et Evangelium cernebatur*", etc.

(2) Se refería al adjetivo *sola* que Lutero había intercalado a continuación de la palabra *fides*, en el cap. III, v. 28 de la Ep. a los Romanos. [Nota del Dr. PAQUIER].

dice *que él es el doctor que está por encima de todos los doctores de todo el papismo.* Esta palabra debe quedar en su sitio". "*Item,* es mi voluntad despreciarlos sencillamente y contarlos por despreciados, mientras no dejen de ser lo que son, quiero decir, una recua de jumentos". (1).

D.—*Lutero y Occam* (2).

Al ver a Lutero rifarse con los nominalistas, se creería que, si bien se había sido educado en su escuela, había acabado por romper violentamente sus relaciones con ellos. Escribía el "reformador" en 1519: "En la teología escolástica (esto es, la que poco antes había descrito) no solamente no he aprendido nada que merezca retenerse, sino que lo único que he aprendido, fué a *desaprender, porque aquella estaba en contradición completa con la santa Escritura* (3). Hemos visto, en efecto, que poco a poco el estado de su alma le había empujado a luchar contra los occamistas, que él confundía con los escolásticos en general. ¿Los abandonó, sin embargo? ¿Dió al olvido sus doctrinas? ¡Lástima que no lo haya hecho! ¡Pluguiera a Dios que, por lo menos, se hubiera mantenido fiel a la tendencia legítima de acudir a las fuentes (costumbre que principalmente se debía a Erasmo)! ¡Lástima que no haya realizado, no con palabras, sino con obras, el contenido de esta oración que él nos dice que enderezaba a Dios "todos los días" (suponiendo que lo haya hecho alguna vez): "que se dignase cuanto antes de restaurar en su honor los más puros estudios de la Biblia y de los santos Padres"! (4). Pero ello es que realmente jamás llegó a desentenderse de Occam, y *occamista continuó todos los días de su vida.*

Según esta escuela, y también según Escoto, la gracia santificante no se diferencia de la virtud infusa de la ca-

(1) Erl., 65, 108 (Lutero a Wenceslao Link, 8 de Sept. de 1530).
(2) Este es, sin duda uno de los más interesantes tratados de esta obra, por las nuevas orientaciones que da a los estudios sobre Lutero.—Dr. PAQUIER.
(3) Weim., II, 414: "Non solum nihil didici, quod ferendum erat, sed *nonnisi dediscenda didici,* omnino contraria divinis litteris".
(4) Enders, I, 188 (2 de Mayo de 1518): "In ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et SS. Patrum purissima studia revocentur".

ridad. Tanto esta virtud, como, en general, todas las demás virtudes infusas, no son necesarias más que de *hecho*, es decir, en el presente estado de las cosas (1), *porque Dios lo quiere así*. *Por sí mismas*, es decir, *de potentia absoluta*, las virtudes infusas son *superfluas*. Los occamistas han llevado tan adelante este principio, que en su sistema toda la obra de la justificación, la obra de la gracia y de la salud, aparece como un hecho puramente *exterior*. En el presente estado de cosas, decían ellos, ¿cuál es el efecto de una gracia infusa inherente a nuestra naturaleza? Es—dicen ellos—hacer que sea meritorio el acto de la voluntad ejercido bajo su influjo. Pero si este acto es meritorio, es *únicamente* por que Dios lo acepta como tal, y también podría considerar como meritorio este mismo acto aun cuando proviniera de la sola naturaleza, sin la ayuda de la caridad (2). No cayeron en la cuenta de que esta gracia infusa es un *principio sobrenatural* que levanta el alma y las fuerzas espirituales del hombre colocándolas en una nueva esfera para hacerlas capaces de los actos de justicia cristiana. Según Occam, "todos los actos de caridad que realizamos durante el curso ordinario de nuestra vida terrestre, no difieren esencialmente de los actos operados por las solas fuerzas de la naturaleza; por donde este acto no es superior a nuestras fuerzas naturales". (3). Y

---

(1) "Stante lege".

(2) OCCAM (*1 Sentent.*, dist. 17, qu. 2, D); "Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inherente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacunque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta potest acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat charitatem".

(3) *Ibid.*, ad 1: "Actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis quem secundum communem cursum habemus in via, est ejusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili, et ideo ille actus non excedit facultatem nature humane. Verumtamen illum actum esse meritorium, non est in. potestate nature humane, *sive habeat charitatem, sive non habeat, sed est in libera Dei acceptatione*". Más arriba (p. 150, n. 1) hemos oído a Gregorio de Rímini, el único de los escolásticos que algo vale para Lutero, emitir casi la misma afirmación, sin que Lutero se percatase de ello. Esta era, en efecto, la doctrina que profesaban los occamistas y aun los escotistas; ADAM

dice en otro lugar: "Todos los efectos que experimentamos en nosotros debidos a las virtudes sobrenaturales de la fe, esperanza y caridad, pueden asimismo proceder de las virtudes naturales" (1). Pero entonces ¿por qué se requieren las virtudes sobrenaturales y especialmente la caridad para la práctica de las buenas obras? ¿No se podría motejar de tiránica o cuando menos, de supérflua la exigencia de esta virtud de la caridad?

Por donde, tanto si el hombre obra con las solas fuerzas naturales, como si lo hace ayudado con un auxilio sobrenatural, en este sistema todo depende únicamente de la libre *aceptación* de Dios (2). Por eso—decía hacia fines del siglo XIV el occamista Pedro de Ailli—la razón no puede convencerse de la necesidad de admitir las virtudes infusas, supuesto que "se podría llegar a los mismos efectos por las virtudes naturalmente adquiridas". Solamente la Sagrada Escritura nos obliga a admitir las virtudes in-

---

(1) *3 Sent.*, qu. 8, B: "Operationes omnes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus fidei, spei et charitatis, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus". Por la misma época los *Hermanos y Hermanas del Espíritu libre* decían "quod perfectus homo non indegeat in hac vita virtutibus theologicis, sicut fide, spe et charitate". *Statutum Joannis episc. Argent.*, en MOSHEIM, *De Beghardis et Beguinabus* (1790), p. 258.

(2) Esto es lo que dice Occam sobre *1 Sent.*, dist. 17, qu. 1, J: "1.o, aliquis potest esse Deo acceptus et charus sine omni forma supernaturali inherente; 2.o, quacunque forma posita supernaturali in anima, potest ipsa esse non accepta a Deo". Por eso añade (*ibid.*, M): "Ego pono quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis, potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quecunque previa beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas. Et sic loquuntur sancti in ista materia. Et ita *ista* opinio maxime recedit ab errore Pelagii, qui ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicunque".

GODHAM [su propio nombre era *Adam de Woodham*, y fué un célebre profesor nominalista de Oxford, fallecido en 1538] escribe (en su *1.o Sent.*, dist. 1, qu. 10 ad 1) que la caridad natural para con Dios es de la misma especie que la caridad sobrenatural, con la sola diferencia de que no es tan perfecta.

fusas (1). *En absoluto,* sería posible ser amigo de Dios sin poseer ninguna cualidad infusa, caridad o gracia, así como sería factible ser su enemigo poseyéndolas y todo (2). Un indigno de la vida eterna, podría hacerse digno de ella sin que en él se produjera cambio alguno (3). Generalmente hablando, nadie es merecedor de la eterna bienaventuranza en virtud de ninguna causa creada (ni siquiera en virtud de la caridad y de la gracia), sino *solamente* en virtud de la aceptación de Dios (4). No existe, pues, ninguna cualidad que por sí sola sea la justicia; y la justicia no es justicia sino en virtud de una mera *aceptación* divina. La justicia es algo, en cuanto que Dios se complace en este *algo,* es decir, en cuanto que Dios tiene a bien aceptarlo. De por sí, o intrínsecamente, ningún acto es meritorio ni demeritorio, sino únicamente por la aceptación o la no aceptación de Dios. Nada es meritorio, sino lo que Dios acepta y quiere reconocer como tal (5).

---

(1) V. *Opp.* GERSON., I, 680, D, y BIEL (*3 Sent.*, dist. 33, qu. unica; fol. 313, ed. Brixiensis): "Nulla ratio naturalis probat virtutes infusas esse ponendas". Lutero conocía perfectamente el *Comentario* de d' Ailli *sobre las Sentencias;* en sus notas marginales sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1510-1511) ya cita frecuentemente a este autor bajo el nombre de *Cameracensis* (*obispo de Cambrai*).

(2) *Quaestiones in Sentent.*, (Paris, sine anno), I, qu. 9, a. 2, concl. 2, fol. 137v: "Aliquis potest esse amicus Dei *de potentia absoluta* non habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit charitas vel gratia", et vice versa.

(3) Ibid., propositio 3, fol. 140: "Aliquis non dignus vita aeterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta *absque aliqua mutatione* in ipso aut in quolibet alio facta, praeter solam transitionem temporis existentis vel possibilis". D' Ailli quiere decir que un indigno puede llegar a ser digno desde el momento en que Dios lo acepte como tal, de suerte que el cambio no consistiría sino en que una voluntad de Dios había precedido a la otra y no en que el sujeto haya sido modificado realmente. Después de este cambio de actitud en Dios, el sujeto sería *verdaderamente* digno.

(4) *Ibid.*, propos. 4: "Aliquis non est dignus vita eterna ab aliqua causa creata, sed a sola acceptatione divina. Similiter licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et caritas sive gratia, tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne, et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne". Y continúa hablando en el mismo sentido. V. además *ad 3,* fol. 141v.

(5) *Ibid.*, fol. 142v.: ".... nec aliqua qualitas est ex natura rei justitia, sed ex mera acceptatione divina... aliqua res est justitia, qua Deus eam diligit, i. e. acceptat", etc. V. *ibid.*, qu. 12, fol. 173.

Esta explicación nos hace aparecer toda la obra de la justificación como *puramente exterior* al hombre. En esta obra todo se reduce a un mero mecanismo totalmente desorganizado. Si los occamistas se concretaran a hablar de las dificultades que halla nuestra razón humana en la explicación de la gracia y de las virtudes infusas, nada dirían que no fuera aceptable; pero en todas partes nos tropezamos con la idea falsa y mecánica que se forjan acerca de la vida sobrenatural. Aun cuando hablan en forma totalmente hipotética *"con tal de que Dios lo quiera así"*, la aplicación que hacen de su hipótesis al estado presente, nos prueba, sin embargo, que, para ellos, la gracia santificante, lo mismo que toda virtud sobrenatural, es en realidad supérflua. Desconocen la finalidad y el poder de la gracia; las solas fuerzas naturales podrían bastar, según ellos, para conseguir nuestro fin sobrenatural, tanto más cuanto que en las dos hipótesis posibles, conviene a saber, ya *en absoluto*, ya *en el presente estado de cosas, todo depende* exclusivamente de la aceptación de Dios. Hasta el tiempo de ellos, se había creído que la gracia santificante hacía al hombre agradable a los ojos de Dios (1). ¡Pues no hay tal cosa! ¡Este efecto depende de la aceptación divina! Y eso, hasta el punto de que, aun en el presente estado de cosas, "no es posible que el hombre peque tanto, que Dios no le pueda perdonar de todo, sin que para ello sea necesario ningún don sobrenatural inherente a nuestra naturaleza. Por las leyes que Dios ha establecido, no se ha despojado de su poder y de su infinita misericordia hasta el extremo de que no pueda con la plenitud de su libertad, disponer de uno y otra en la misma forma en favor de ciertos futuros seres racionales, lo mismo que pudo hacerlo desde toda la eternidad", etc. (2).

(1) "Gratum faciens".

(2) Del discípulo de Occam, Adam Godham, *Super quatuor libros Sent.*, (Parisiis, 1512), in 1., dist. 17, qu. 3, a. 2, fol. 66: "... Imo, quod plus est, dico, quod nec de possibili posset homo tantum peccare, quin Deus potest sibi remittere totum sine omni dono sibi supernaturaliter inherente; Deus enim per nullas leges ordinatas privavit se sua piissima misericordia et omnipotentia, quin plene et liberrime posset adhuc de quibusdam futuris ita ad omnem partem contradictionis ordinare, sicut potuit ab eterno, licet non valeat incipere ordinare, sed potest *modo* contingentissime et liberrime ordinasse de qualibet parte contradictionis futurorum causabilium, sicut sibi placet".

En esta teología es donde se ha formado Lutero; él mismo se gloría de haberse asimilado hasta la médula la doctrina occamista, y confiesa que pertenece a esta escuela (1), aunque no hacía falta que nos lo hubiera dicho, porque harto lo denuncian sus escritos. En 1520, Occam era todavía en su concepto "el primero y el más esclarecido ingenio entre todos los doctores escolásticos" (2).

Con tal premisa, ya comprendemos con mayor claridad por qué en su sistema todo es y tiene que ser *exterior*. Desde el momento en que se hizo cargo de la doctrina de Occam (3), tenía que perder la noción exacta de lo sobrenatural, la idea de la necesidad, de la esencia y de la eficacia de la gracia santificante, y, en general, de las virtudes sobrenaturales, tanto más, cuanto que, fuera de Occam y de su escuela, le era punto menos que desconocida la teología racional. Ya había hecho suyos los principios occamistas antes de haber empezado a estudiar la doctrina de S. Agustín que antes no conocía sino por las citas y los resúmenes que del Sto. Doctor hace en sus Sentencias PEDRO LOMBARDO. ¡S. Agustín y Occam! ¡No cabe acoplamiento más incompatible! Lutero no se había tomado interés por S. Agustín hasta que se hallaba ya imbuído en la escuela de Occam, y de ahí resultó en su cerebro una espantosa confusión de ideas, que se hará siempre ostensible en todo el resto de su vida, y mucho más trascendentalmente que en el más notable ecléctico de su orden, Gregorio de Rimini (4). Diferencióse también de

---

(1) Weimar, VI, 195, 4: "quam (meam sectam Occanicam seu modernorum) penitus imbibitam teneo" (1520); *Ibid.*, 600, 11; "Sum enim Occanicae factionis". (1520).

(2) Frente a los teólogos de Lovaina y de Colonia: "Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". Weim., VI, 183, 3. DREWS, *Luthers disputationen*, 341.

(3) No hablo aquí de Escoto ni de los escotistas, por más de que los que se consagran a estos problemas saben perfectamente que, tanto sobre esta materia como sobre otras muchas, Escoto preparó el camino a Occam. En este apartado quiero ceñirme a Occam y a aquellos de sus discípulos de quienes Lutero depende directamente en lo concerniente al punto que estamos ventilando.

(4) En el fondo, Gregorio, como otros muchos, era occamista, a pesar de seguir a S. Agustín en la doctrina de la gracia. Su empresa le resultó realmente una mala taracea, y tan aina es occamista hasta el redaño, como agustiniano que da al traste con toda la balumba occamista. Por más de que Gregorio tuvo una formación escolástica

Gregorio por la conducta moral: en el primer período de su vida monástica, en el cual había tratado de contar consigo mismo y con sus propias obras para llegar a la santidad (1), parecía hallarse inspirado en los principios de Occam, más bien que en los de S. Agustín.

Luego que la desgraciada experiencia de su justicia personal y su concupiscencia invencible le hicieron ver con claridad el estado lamentable de su alma, se halló el cuítado reducido a la necesidad de echar mano de cuatro factores: Occam, S. Agustín, la Sagrada Escritura y *su interior. Este último constituyó el centro de su teología* (2); *S. Agustín y la Sagrada Escritura fueron interpretados por él a medida de la disposición de su alma.* Por lo que a Occam se refiere, parece claro que trató (el reformador) de desentenderse de él: su teología, que él tomaba a carga cerrada por la de toda la escolástica, se le antojó que era la causa de todas sus congojas interiores (3). Pero, a pesar de todo, por más de que en realidad muchas veces no se daba cuenta de ello, él continuó siendo occamista.

No fueron ni la Biblia ni S. Agustín los que le enseñaron que, de por sí, eran superfluos lo sobrenatural y la gracia santificante: de Occam le venía esta idea. Occam y, con él, Pedro de Ailli, aseguran que nuestrás obras no son meritorias sino en cuanto que Dios las acepta como tales, y Lutero aplica esta teoría a las buenas obras, que son tenidas por meritorias para el cielo. La bondad de estas obras—dice—no les viene sino del hecho de que Dios las acepte como buenas (4). El no creía que por si misma fuese

(1) V. *supra*, p. 36 y sig.
(2) V. *supra*, p. 148 y sig. e *infra*, § 5.
(3) Weim., II, 401 (1519). V. *supra*, p. 166 y sig.
(4) *Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 219 [Ficker, II, 221]: "Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quae nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab aeterno ei placitura? Non ergo nisi gratias agendo bene opera-

mucho más profunda que Lutero, faltábale, sin embargo, como occamista, una sana filosofía capaz de dirigir su pensamiento y contenerlo en los justos límites. Por haber entendido mal a S. Agustín, llegó muchas veces al extremo opuesto de la doctrina de Occam, lo que, desde luego, bajo la influencia de otros factores, le acaeció más a menudo y más eficazmente a Lutero.

meritoria de la vida eterna una acción realizada en estado de gracia santificante o de caridad sobrenatural, y que, por lo tanto, proviene de un principio sobrenatural de existencia o de actividad. ,Vamos a ver la razón de ello.

Según lo hemos dicho (1), Lutero había admitido en otro tiempo la existencia de la justicia sobrenatural en nosotros, pero esto era nada más que porque así se lo habían enseñado. Esta justicia siempre fué para él una cosa ininteligible: la explicación que de ella daban los occamistas, la hacía inútil en sí misma. Por lo tanto, una vez que el estado de su conciencia llegó a ese punto en que se da ya por perdida la esperanza de hallar un pasadizo del estado del pecado al de la gracia habitual interior, y una vez que llegó a identificar la concupiscencia con el pecado original permanente ¿qué consecuencia debía inferir de ahí? Que en *resumidas cuentas* no existía la gracia infusa. [A consecuencia de la aceptación de Dios, nuestras obras, que no sólo continuaban siendo obras naturales, sino que hasta eran malas, se hacían meritorias ante el divino acatamiento].

Como *disposición* preparatoria para la *adquisición* de la gracia infusa, exigían los occamistas el acto de amor de Dios sobre todas las cosas, realizado por las solas fuerzas naturales. La idea de la corrupción de nuestra naturaleza debía evidentemente llegar asimismo a convencer a Lutero de que la existencia de esta disposición tenía un fundamento más endeble aún que el de la misma gracia infusa. [Si aun después de su justificación era el hombre incapaz de cualquiera buena obra de verdadero valor, con mayor razón debía serlo antes de su justificación].

La naturaleza, añadían los occamistas, era también capaz de cumplir los preceptos, si bien no *según la inten-*

(1) Segunda Parte, § 3.

mur, quia opera nos faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat." Y en el fol. 201v.: "Dominus nullius merita suscipit, sed gratis, miseretur". Hay aquí dos cosas igualmente verdaderas: la aceptación de los *méritos* adquiridos con la ayuda de la gracia, y la gratuidad de la misericordia de Dios. Lutero no comprendió la coexistencia de estas dos cosas, porque su formación había sido exclusivamente nominalista.

ción del legislador, es decir, por modo sobrenatural, pero sí *según la substancia del acto*. Conforme lo hemos visto, Lutero le negó a la naturaleza, tanto esta fuerza, como la de hacer el acto de amor de Dios sobre todas las cosas. *Pero a juzgar por la forma en que combate estas dos tesis*, sin percatarse de ello, muéstrase *occamista* tan empedernido como lo están los mismos occamistas en defenderlas. Ni él ni ellos sabían lo que era la gracia y eso, precisamente porque eran occamistas. Lutero lo prueba al decirles a los de su antigua escuela (1). "Si por nuestras

(1) Más arriba (p. 149, n. 2) he transcrito el principio del texto de Lutero, tomado del folio 144v. del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*. Después de haberse encrespado contra la doctrina del cumplimiento del precepto de la caridad y de los mandamientos de Dios, a lo menos *"en cuanto a la substancia del acto"* añade: "Lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt; ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas opiniones? Cum Apostolus dicat quod "lex iram operatur", et "infirmatur per carnem", et prorsus sine gratia non impleri potest. Et poterant stultissimae suae hujus sententiae moneri, pudere et poenitere, vel ipsa saltem *propria experientia*. Quia, velint, nolint, sentiunt pravas in se ipsis concupiscentias. Hic ergo dico: "Heu, nunc, quaeso satagite! Estote viri! Ex totis viribus vestris facite, ut non sint istae concupiscentiae in vobis. Probate, quod dicitis, "ex totis viribus" Deum diligi posse naturaliter, sine denique gratia. Si sine concupiscentiis estis, credimus vobis; si autem cum et in ipsis habitatis, jam nec legem impletis. Quippe lex dicit: "Non concupisces", sed "Deum diliges". Sed qui aliud concupiscit et diligit, numquid Deum diligere potest? At haec concupiscentia semper in nobis est; ergo nunquam dilectio Dei in nobis est, nisi per gratiam *incepta*, et reliquo concupiscentiae adhuc sanando, quo nondum diligimus Deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec totum auferatur, et perfecta Dei dilectio donetur credentibus et perseveranter usque in finem pulsantibus.

Haec portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset, ignoraverunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi, sicut et justitiam. Ita enim, quia voluntas habens istam *syntheresim*, qua licet infirmiter, "inclinatur ad bonum". Et hujus parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). Hunc lex vacuum esse jubet, ut totus in Deum feratur. Ideo Isa. 41 (23) irridens eos dicit: "Bene quoque aut male, si potestis, facite". (Sigue luego el pasaje que dejamos citado p. 68, n. 3, acerca de la Iglesia considerada como *un hospital*). Hic autem justitia nondum habitat, sed parat sibi interim habitationem, peccata sanando. Hanc igitur intelligentiam de peccato habuerunt omnes sancti, sicut prophetavit David, ps. 31. Ideo omnes se confessi sunt peccatores, ut patet in lib. B. Augustini. Ubi *nostri Theologi* peccatum ad sola opera deflexerunt, et ea solum inceperunt docere, quibus opera caveantur, non, quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem quaerant, et se peccatores ag-

propias fuerzas podemos amar a Dios sobre todas las cosas y guardar sus mandamientos, entonces el precepto que nos manda cumplirlos con la ayuda de la gracia no es más que una exigencia añadida a la ley". Esta es una afirmación bravamente errónea, y que prueba desde luego que Lutero no solamente tenía una falsa idea de lo sobrenatural, sino que había roto las relaciones con ello; habla aquí como occamista radical, rechazando como no establecido por Dios lo que los occamistas admitían únicamente porque Dios así lo había ordenado. Ni él ni ellos cayeron en la cuenta de que el hombre por sus propias fuerzas no puede llegar más que hasta el conocimiento de Dios como autor de la naturaleza, y no al de Dios tal como él es en sí mismo, es decir, de Dios tal como se ha revelado. La gracia santificante nos eleva a un orden superior a la naturaleza, esto es, nos eleva a la condición de hijos de Dios. Como tales, y ayudados de la caridad infusa, amamos a Dios tal como él es en sí mismo, es decir, *tal como él quiere* que se le ame. La gracia santificante nos pone en la *verdadera relación con nuestro fin sobrenatural,* y es, por lo tanto, el principio infuso de la vida del alma. Y aun cuando en el *estado presente,* fuera posible el amor de Dios sobre todas las cosas con las solas fuerzas de la naturaleza y sin auxilio de ningún género de gracia, todavía, sin embargo, no podría decirse que el precepto de amar a Dios con amor sobrenatural era una inposición arbitraria. No comprendía Lutero esta doctrina mejor que Occam y los occamistas. Según ellos, las virtudas sobrenaturales no eran necesarias sino porque en el presente estado de cosas Dios lo había ordenado así; no eran necesarias en absoluto, y la razón no alcanzaba el por qué había que admitirlas irremisiblemente. Para Lutero, según queda dicho, había además que añadir a esta falsa noción la circunstancia de su estado interior contra-

---

noscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra jam se justos perfecte putent, nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicere per juge suspirium ad Dominum. (Sigue el pasaje citado p. 121, n. 2 sobre la *recidivatio*). En fin: Verum, qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligunt, quod nos modo diximus; faciunt enim, antequam intellexerint, immo ex vita magis quam ex doctrina intelligunt".

rio a estas virtudes. Por lo tanto, no podía haber, según él, más que un especie de caridad, que era el amor natural de que hablaban los occamistas. La caridad "según la voluntad del legislador", es decir, la caridad sobrenatural, tenía que parecerle un nuevo gravamen de parte de Dios en quien, y precisamente por este motivo, no veía más a un tirano y a un verdugo (1). Lo que los occamistas consideraban como una "posibilidad *absoluta*", lo que no era para ellos sino más conforme a la razón natural, se convertirá para Lutero en un "posibilidad ordinaria", en un estado realmente existente.

Pero avancemos un paso más. A los que defendían que es posible amar a Dios sobre todas las cosas por las solas fuerzas de la naturaleza, y sin la ayuda de la gracia, Lutero en el pasaje citado les opone la *razón de experiencia*: "Quiéranlo o no, ellos sienten en sí mismos los malos deseos". Y apostrofa luego: ¡Ah! yo os conjuro a que hagais esfuerzos, a que mostreis que sois hombres! Aunad todas vuestras energías para destruír en vosotros estas lúbricas pasiones. Poned en práctica lo que afirmais, a ver si podeis amar a Dios "con todas vuéstras fuerzas" naturalmente y sin la gracia. Si no teneis lúbricas pasiones, os creeremos; pero si vivís con ellas y en ellas, entonces no guardais la ley, pues que ella no dice únicamente: "No tengas malos deseos", sino que dice también: "ama a Dios". Y ¿puede amarse a Dios si se desea y ama otra cosa? Pues bien; esta concupiscencia está *constantemente* en nosotros. Por donde la caridad para con Dios *nunca reside allí* sino en el estado de iniciación operado por la gracia. Y entre tanto las reliquias de la concupiscencia están todavía sin curar, supuesto que nos impiden amar a Dios de todo corazón, lo cual, sin embargo, su misericordia no nos imputa como pecado, hasta que finalmente desaparezca del todo la concupiscencia, y la caridad perfecta para con Dios les sea otorgada a los fieles que perseveren hasta el fin".

(1) *In Galat.*, I, 190 (1535): "Quid hoc aliud est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod praestare non possumus?" ¿Qué había para Lutero que no fuera verdugo y tirano? Tales eran, según el, la contrición, la confesión, la caridad, el breviario, la teología escolástica, etc.

Este pasaje nos hace ver el caos que reinaba en el alma y en la teología de Lutero. En él se ve que se atreve a negar la tesis de los occamistas sobre el amor de Dios por encima de todo con las solas fuerzas naturales, en lo cual está *por encima de ellos;* pero al mismo tiempo no denuncia con menor claridad que él está *muy por debajo de ellos* y que, apesar de todo, sus ideas continúan siendo occamistas.

El apóstrofe que les endereza nos indica que él no tenía ni la más rudimentaria noción de la gracia. "Haced la prueba de si *naturalmente y sin la gracia* podeis por fin amar a Dios con todas vuestras fuerzas". Pero ¿cómo componérselas para ello? ¿Cómo puedo yo, siendo cristiano, replegarme sobre mis fuerzas puramente naturales para amar *prácticamente* a Dios sobre todas las cosas sin la gracia divina? *En realidad,* según la sana teología, la gracia me acompaña constantemente, y esto es cabalmente lo que él ignoraba. Porque—como muy bien dice S. Buenaventura—*apenas* o *nunca* se hallará un hombre que, sin la gracia gratuita, se halle en posesión de la libertad moral (1). Así, pues, ¿cómo iba yo a salirme de la gracia y volverme a la pura naturaleza para probar si por mis propias fuerzas y sin la gracia podré amar a Dios sobre todas las cosas? Para ello tendría que cometer deliberadamente un pecado mortal con el fin de privarme de la gracia santificante y renunciar muy a mi sabor a las gracias actuales. Este es el sentido de la pregunta de Lutero, si es que alguno tiene.

Este desdeño e ignorancia de la gracia hacen traición al discípulo de Occam. El insiste en la necesidad de la gracia, y hasta se revuelve contra Occam con este motivo; pero ¿cuál gracia es la que exige para el cumplimiento del precepto de la caridad perfecta para con Dios? ¿Alguna gracia interior? Nada de eso; sólo exige una gracia puramente

(1) *In 2 Sent.*, dist. 28, a. 2, qu. 1: "Sine hac quidam gratia gratis data vix aut nunquam aliquis habens usum liberi arbitrii reperitur". Así lo admitían muchos teólogos, aun en la época de la decadencia, por ejemplo, Vorlion, Brulefer, etc. de los cuales he hablado ya.

exterior, que es la *benevolencia de Dios* (1). Dios acepta el cumplimiento del precepto de la caridad por Jesucristo, y, en general, hace otro tanto con todos los demás preceptos, *como si* nosotros mismos los hubiéramos cumplido. Esta idea fundamental de la *aceptación por parte de Dios,* es occamista; Lutero, sin embargo, le da tal extensión, que Occam hubiera protestado y le hubiera respondido: "Cuando nosotros decimos que Dios acepta alguna cosa, queremos dar a entender con ello que ha habido *de nuestra parte* alguna cosa que sea objeto de esta aceptación; para tí, por el contrario, nuestro principio significa que Dios acepta alguna cosa que no es de nosotros ni está en nosotros, sino que está *fuera de nosotros* y que se ha hecho *en lugar nuestro.* Cuando nosotros afirmamos--habría añadido--que por nuestras fuerzas puramente naturales podemos hasta guardar el precepto del amor de Dios sobre todas las cosas, tal vez estemos equivocados; pero al decir que de una manera general nos es imposible cumplir este precepto y que, por lo tanto, Dios nos ha exigido en él una cosa imposible, yerras tú más desatinadamente que nosotros; al decir que Dios consiente en que este mandamiento sea cumplido *por otro* en lugar nuestro y que de este modo es lo mismo que si nosotros lo hubiéramos cumplido, caes en otro error más grave que los nuestros."

Occam y sus discípulos no tenían para qué contar con un estado de alma en que cada asalto de la concupiscencia fuera seguido del consentimiento inmediato. En este punto

---

(1) V. *Supra*, p. 125, n. 3. Al principio, v. gr., en sus *Dictados sobre el Salterio* y algo también en sus sermones, hablaba con acierto de la necesidad de la *gracia* para cumplir la ley, y por cierto que no en el sentido a que ahora se atiene. Pero es difícil determinar lo que entiende por esto. Como occamista, jamás tuvo *noción de la gracia actual* (v. 1., *supra*, p. 185), y siempre como occamista, confundía la gracia *habitual* o *santificante* con la virtud infusa de la caridad hasta que acabó por rechazarla también. En los primeros tiempos, cuando hablaba de la gracia no hacía más que *copiar* a otros teólogos, especialmente a S. Agustín, aunque sin entenderlos. No tuvo en toda su vida noción exacta de lo *sobrenatural,* porque nunca lo había experimentado prácticamente. A contar desde 1515 y, sobre todo, de 1516, la conclusión más lógica para él fué la de dar a la gracia el significado de favor de Dios o de justicia imputativa de Cristo, y hasta el de fe. ¿Qué entendía él, sin embargo, por todas esas cosas, en realidad? Este semi-teólogo y este "parlanchín", como se llamaba él a sí mismo, probablemente no lo ha sabido jamás.

de vista hay que situarse para hacerse cargo de las siguientes exhortaciones de Lutero: "Arreglaos de manera que no habiten en vosotros los malos deseos, porque mientras ellos reinen en vosotros, está demás el amor de Dios" (1) El estaba subyugado por sus pasiones, sin poder librarse de ellas, *y sus ideas fueron totalmente perturbadas por ellas* (2).

La acceptación por parte de Dios, principio fundamental de Occam y de sus discípulos, ha llegado a ser asimismo la *idea principal y el artículo fundamental de la doctrina luterana.* Según Occam y su escuela, la gracia, aun en el presente estado de la humanidad, no es, propiamente hablando, sino el favor de Dios en virtud del cual tiene a bien aceptarnos. Porque, según se ha visto, no es la gracia santificante la que por su naturaleza nos hace agradables a Dios, sino *la aceptación de Dios;* por donde, hablando con propiedad, el hombre no agrada a Dios por poseer la gracia, sino que es aceptado por Dios porque le es grato, porque es el objeto de esta *imputación* que desde luego recibe el nombre de gracia. De aquí se sigue que la gracia infusa es una señal sin importancia que Dios ha querido imponer para distinguir de los demas a los que él acepta como personas gratas. [Lo único que importa, no es la señal, quiero decir, la gracia, sino la aceptación de Dios]. La gracia *por sí misma,* no nos obtiene ni su benevolencia ni su amistad. Por consiguiente, no es ella la que nos hace dignos de la vida eterna: todo esto nos viene exclusivamente de la aceptación de Dios (3). Los occamistas no

(1) V. *Supra,* p. 206, n. 1.

(2) Emitió ideas análogas en 1518 (Weim., I, 485): Ubi sunt qui liberum arbitrium jactant? Cur non cessant statim ut volunt? Imo cur non volunt nec possunt velle? Cur S. Hieronymus et Paulus non potuerunt cessare a stimulo carnis? Si enim voluissent, utique factum fuisset, sed non potuerunt etiam satis velle, ideo contra suum velle volebant. Eadem ratio est et de ira: cur enim non mox quiescunt, qui irascuntur, si possunt, immo si volunt? Sed neque possunt, neque volunt, eo quod voluntas eorum jam alio est rapta et captiva ducta". Lutero supone, como siempre, en todos los demás *su propio* estado de alma, en que la concupiscencia ya "había dado a luz el pecado" (Jac., I, 15).

(3) PEDRO D'AILLI (*1 Sent.,* qu. 9, a. 2, fol. 139): "Animam *charitatem habentem* Deus pure gratis acceptat ad vitam eternam". Fol. 140: "Licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina

querían reconocer que, según el lenguaje de la buena teología, la gracia es el *efecto* del amor de Dios *a* los hombres, efecto que existe realmente en nosotros (1) [y que desde luego nos hace *realmente* agradables a Dios].

Si hemos de creeles, el hombre puede ser amigo de Dios por *pura denominación extrínseca*, es decir, porque *la voluntad de Dios lo acepta* (2). En tal caso, no hay por que maravillarse de que entre ellos la idea de la gracia, sobre todo si se la considera como cualidad, se haya ido volatilizando cada vez, más. *Staupitz*, el Superior y amigo de Lutero, que se había formado en la *universidad* de Tubinga (3), escribía así: "Nuevamente ves que la gracia por la cual estamos en amistad con Dios no es *aquella por la cual agradamos a Dios*, sino aquella por lo cual *Dios nos place* y nos es agradable a nosotros. Por lo tanto atribuye a la *elec-*

---

(1) S. BUENAVENTURA, *2 Sent.*, dist. 26, qu. 1 y 2: STO. TOMAS, 1.a 2.ae, qu. 110, a. 1. Este último trata difusamente este punto en *Contra Gentiles*, III, c. 150; expone allí que la gracia santificante "est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur". "Ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur", etc. Esta *gratia gratum faciens* non es una substancia, sino un accidente; no pertenece a la categoría de cualidad como cualidad física, ni puede decirse que sea un hábito en el sentido propio de la palabra, porque, como dice Sto. Tomás (*Quaest. disp. de verit.*, qu. 27, a. 2, ad 7), "Non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, et est sicut dispositio, quae est respectu gloriae quae est gratia consummata. *Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae*, quae philosophi sciverunt, *invenitur*, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos"

(2) D'AILLI, *Ibid.*, fol. 140v.; Denominatione extrinseca, ab ipsa divina voluntate acceptante" (trata este punto más extensamente en el fol. 141).

(3) Allí había enseñado con aplauso Gabriel Biel (1425?-1495). —N. del Dr. Paquier.

---

ipsa voluntas creata et charitas sive gratia: tamen *absolute* staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne. Et per consequens non ab aliis, sed a *sola divina acceptatione consurgit* ista dignitas vite eterne... Unde patet, quod licet voluntas causat actum meritorium, ex hac tamen causalitate *non convenit* tali actui esse meritorium, vel vita eterna dignum. Unde sequitur ulterius, quod licet aliquis sit dignus vita eterna in sensu prius dicto, nullus tamen eam mereri potest de condigno, et hoc intelligo in sensu immediate tacto".

ción eterna el hecho de hacerte agradable a Dios, y a la *justificación* el hecho de hacer a Dios agradable a tí" (1).

Sobre poco más o menos, esa misma era la idea de Lutero (2).

De la vida o *ser sobrenatural* que nos da la gracia santificante, nada nos dicen los occamistas. Es manifiesto que arrastraban mal de su grado y como a la fuerza este peso en el cual no veían ninguna necesidad ni utilidad. ¿No estaban constantemente repitiendo que no se veía para qué servían la gracia y las virtudes infusas, supuesto que todo marchaba tan ricamente sin ellas, como que todo dependía de la aceptación de Dios? Es cierto que a ninguno de ellos se le ocurrió negarlas; pero, por sí o por nó, no dejaban de alborotar con el antiguo axioma de que "no se debe admitir la existencia de nuevas entidades mientras éstas no sean indispensables para la explicación de los hechos" (3). ¿No hubieran podido negarla, ajustándose con ello mejor a las leyes de la lógica?

Esto es lo que hasta cierto punto había hecho ya un contemporáneo y compatriota de Occam, es decir, el carmelita JUAN BACONTHORP, o sencillamente BACON. Este

---

(1) *Libellus de executione eterne predestinationis fratris Joannis de Staupitz, Christi et Augustiniane observantie servi, utinam non inutilis.* 1517. La dedicatoria a Jerónimo EBNER [caballero de Nuremberg, partidario de Lutero, cuya esposa fué una de las primeras en retirar a su hija del convento; v. JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes*, II (17 ed.; 1897), p. 388 y sig.] es del 1.o de enero del mismo año. Dice en el n.o 131: "Iterum cernis quod gratia gratum faciens non est illa qua Deo placemus, sed [qua] Deus nobis placet, et gratus est. Quapropter divine electioni eterne tribue gratum facere te Deo; justificationi gratum facere Deum tibi". En esta obra ocurren a menudo ideas parecidas, por ej. en el n.o 33 y, sobre todo, en el n.o 36: "Haec est gratia gratum faciens non hominem Deo, sicut multi exponunt, quia hoc ipsa *electio* est, sed solum Deum facit placere et gratum esse homini per charitatem, que restituit, quam rapuit concupiscentia, obedientiam, qua Deo, non nobis, et recte et juste sumus et vivimus". Igualmente en el n.o 40 y en el n.o 152, donde dice que el cristiano es agradable a Dios por la elección eterna, pero que Cristo es agradable al cristiano por la justificación que se opera en el tiempo.

(2) El 2 de febrero de 1519, escribía a Egranus: "Fidem ego justificantem a charitate non separo, imo ideo creditur quia placet et diligitur is, in quem creditur. *Gratia facit placere verbum* et credi, hoc autem est diligere!" Enders, 1, 408.

(3) O como dice Occam: (*1 Sent.*, dist. 31): "Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora". El axioma es de Aristóteles (*Topic.*, VIII, c. 9), y, de por sí, es muy razonable.

jefe de los averroístas —según le llaman—notable por sus opiniones singulares, en resumidas cuentas, propende más bien al nominalismo. Según él, la justicia que borra la injusticia, no es ninguna cosa infusa, o, de otro modo, según él, la caridad informando al alma, sino una disposición *exterior*, esto es, la *aceptación divina* o, si a mano viene, la venida del Espíritu Santo. Para reponer al pecador en la dignidad perdida, no se necesita ninguna cualidad nueva que le sea inherente: basta con la aceptación de Dios o con la venida del Espiritu Santo. *Unicamente para realizar alguna obra meritoria*, se necesita algo impreso en nosotros, inherente en nosotros, es a saber, el impulso del Espiritu Santo (1). Aquí, por consiguiente la aceptación, no va acompañada de una señal, es decir, de una realidad sobrenatural infusa en nosotros (2); esta gracia no es necesaria sino cuanto se trata de *actos meritorios*. En Baconthorp lo sobrenatural aparece aun más depreciado que en los occamistas. Pero este teólogo no tuvo ningún discípulo de importancia, ni en esta teoría ni en las otras que le son peculiares.

Lutero suprime totalmente lo sobrenatural. Su noción fundamental de la fe justificante, como obra divina en nosotros y sin nosotros (3), tiene una apariencia de cosa sobrenatural; pero, en realidad, para *cada uno de nosotros*

---

(1) Joh. BACHO [Juan BACON nacido a fines del siglo XIII en Baconthorpe (Norfolk) y fallecido en Londres en 1346], *Quaestiones in 4.or libros Sententiarum* (Cremonae, 1518; pero tuvo otras ediciones desde 1484. Yo utilizo la edición de Cremona, en la cual, (*1 Sent*., dist. 17, a. 6, p. 223) se lee: "Ita justitia quae aufert injustitiam, non est justitia, quae est habitus, ut puta charitas, quo anima informetur, sed est dispositio *extrinseca*, scil. *acceptatio divina*, sicut aliquis honoratur per honorationem, quae est in honorante, non in honorato... Alii dicunt, quod locum ejus tenet illapsus Spiritus sancti... Quando dicitur, nisi illa justitia in acceptato aliquid poneret in peccatore, realiter remaneret nihil, ut primo: Dico, quod propter peccatum non est peccator factus "nihil" in genere entis, sed in genere moris et digni honoris, et ideo ad ejus reparationem, ut sit in *statu* merendi et esse meritorii, *non requiritur aliquid novum sibi impressum*, sed sufficit aliquid, quod faciat esse dignum ad honorem, quem perdidit: sed *haec est acceptatio divina vel illapsus Spiritus sancti*. Sed de *opere* meritorio dico semper, quod requiritur aliquid impressum, scilicet *motio* Spiritus sancti".

(2) Que, por otra parte, esta realidad sea la gracia o sea la caridad, es una misma cosa para Baconthorp, aunque no en el sentido escotista.

(3) Véase el párrafo siguiente.

su fe es tan extrínseca como la justicia imputada de Cristo (1). Por lo tanto, lo sobrenatural es *para nosotros* **siempre** una cosa extraña.

El lamentable estado moral de Lutero, dió con el principio de la libre aceptación de Dios, pero en la forma que los occamistas se lo representaban, es decir, como mera *posibilidad* y no como *realidad*. Dios—decían ellos—*podría* aceptarnos a cada uno de nosotros, aun sin la gracia santificante, que tampoco es la que nos hace agradables a sus ojos (2). Lutero avanza mucho más; no dice que Dios lo *podría* hacer, sino que lo *hace*. Su vida moral lo empujó a las últimas consecuencias del occamismo. Nosotros *somos declarados* amigos de Dios,, o sea, justos, por una "denominación extrínseca" o por una "disposición extrínseca". Y ¿de dónde viene "esta denominación"? De la justicia de Cristo, esto es, de una justicia ajena. A causa de la justicia de Jesucristo, Dios nos mira como justos;

(1) Recuérdese al caso lo que dice Denifle de la necesidad de un acto vital y hasta elícito para realizar el acto de fe o de confianza; acto vital y elícito que sería imposible dentro de la noción que tiene Lutero del hombre caído. *Supra*, ps. 108 177-181.—N. del Dr. Paquier.

(2) También otros escolásticos han hablado de la posibilidad absoluta. He aquí cómo orienta el problema S. Buenaventura (*2 Sent.*, dist. 28, a. 1, qu. 1, ad 6): "Utrum Deus de potentia absoluta posset *delere culpam* non infundendo gratiam". Y responde: "quod Deus *posset* restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia"; pero añade inmediatamente: "Sed largitate divinae misericordiae daretur bonum, per quod homo Deo placeret. Nec unquam expellit culpam, quin santificat ipsam animam et in ea habitat per gratiam". Sto. Tomás y su escuela ni siquiera admitían esta *posibilidad*: "*Non posset intelligi* remissio culpae, si non adesset infusio gratiae" (2.a 2.ae, qu. 113., a 2). En esta misma idea se inspira un místico alemán (biblioteca municipal de Zurich, C. 127), cuando escribe: "Muchos se figuran que Dios puede perdonar al pecador sin crear en él una nueva nobleza, como se puede volver a ser amigo del que antes era enemigo sin regalarle nada. Esos se representan la gracia únicamente como un hábito. Pero ¿podría Dios tornar encarnada una rosa de color diferente sin darle el color encarnado? Pues tan imposible como esto es que un hombre injusto se haga justo sin que en él se realice una transformación. El alma debe entrar en el orden verdadero y este orden es la gracia la que lo crea. Solamente después de haber llegado el hombre a ser justo puede la voluntad querer y hacer lo que debe y lo que Dios le exige". Sobre el mismo punto, v. Cayetano en su comentario sobre el mismo pasaje de Sto. Tomás que acabamos de citar, donde rebate la tesis de Escoto. V. también Koellin, sobre el mismo pasaje de Sto. Tomás. El principio fundamental en este problema es el siguiente: "Offensa Dei non potest intelligi remitti, nisi ut peccator constituatur in ea dispositione, in qua erat, dum erat in dilectione Dei et speciali benevolentia"

esta justicia nos es imputada y ella sustituye a la gracia (1).

El principio fundamental es occamista. El *cómo* y el *por qué* de la aceptación no tienen aquí más que una importancia secundaria; pero he aquí una diferencia mucho más esencial entre Lutero y los occamistas.

En esta *hipótesis* de la aceptación de parte de Dios, tal como la admitían Occam y sus discípulos, se borra el pecado de la persona aceptada, y lo mismo sostiene Baconthorp. Según Lutero, Dios considera al pecador como justo a causa de la justicia de Cristo, pero de tal manera, que el pecador continúa siendo pecador; el pecado no se perdona, sino que Dios no lo toma en cuenta. *En este punto Lutero se apartó de todos los teólogos*, y muy señaladamente, de la *doctrina católica.* También fué su estado interior el motivo de esta doctrina errónea. Por más desastroso que fuera ese estado, de que él era culpable, todavía quedaba intacto en virtud de esta aceptación, y Lutero pretendía encubrirlo con la justicia de Cristo como con un manto destinado a ocultar su vergüenza.

Pero una vez llegado a ese paraje, se le venían a la mano dos soluciones: o la de admitir que Dios acepta la justicia de Cristo para todos los hombres y se la imputa por más de que continuen pecadores, o la de sujetar la imputación a una *condición preliminar* de parte del hombre. Quien crea todavía en la Sagrada Escritura, no puede menos de atenerse a la segunda solución, y la condición preliminar será *la fe,* puesto que la sagrada Escritura sujeta *la justificación a la fe.* A esta se atuvo Lutero. Pero ¿qué fe es la que presupone? ¿La vivificada por la caridad? A esta fe ya la había excluído al rechazar todas las virtudes sobrenaturales, y por otras razones más (2). No podía él reconocer como fe justificante más que la *fe sola,* en lo cual no se apartaba de los principios occamistas. En el

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 170v.: "Gratia Dei et donum idem sunt (más tarde los distinguirá), scil ipsa justitia gratis donata per Christum". Sus afirmaciones son aun más categóricas en 1531: "Ego soleo... sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo *qualitas, quae fides vel charitas vocetur,* sed in loco ipsorum pono ipsum Christum, et dico: haec est justitia mea, *ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea.* V. *infra,* § 5, D, III.

(2) V. el § siguiente.

15

siglo XIV, FRANCISCO MAYRON, escotista a macha-
martillo, pero conforme en este punto con los occamistas,
se hace la pregunta de si no podría Dios *aceptarnos por
la fe sola, y* se declara por la afirmativa (1). En el
siglo XV he aquí lo que escribía VORLION, aunque era un
escotista más moderado: *"De potencia absoluta* podría Dios
aceptarnos para la vida eterna *por la fe sola...*" y añade:
"De por sí la gracia creada no es necesaria para la obten-
ción de la vida eterna, sino en el presente estado de cosas".
Esto no será pelagianismo, porque "Pelagio enseñaba que
el hombre podía con sus solas fuerzas conseguir la vida
eterna, mientras que en la tesis precedente, *todo procede
de una disposición de Dios* (2). Y precisamente por ideas
parecidas a estas alababa Staupitz la enseñanza de Lutero,
como éste nos lo referirá más tarde (3). A la vista está

---

(1) *In 2 Sent.*, dist. 29 (Venetiis, 1507): "Numquid, per so-
lam fidem posset Deus acceptare? Dico, quod istum respectum posset
imprimere fidei si vellet. Dico etiam, quod de potentia absoluta pos-
set imprimere istum respectum actibus malis, ut posset facere, quod
quilibct ex puris naturalibus salvaretur, si hoc placuisset Deo ipso
cooperante, scil. quod omnis genitus ab Adam salvaretur". En el
margen se lee esta glosa: "Sine gratia absolute salvari posse et
mala ut bona acceptari, *fidemque gratie equari*". [Francisco MAY-
RON (de Maironis), minorita, nacido en Digne y fallecido en 1327
en Placencia, fué cinco años profesor en París y era apellidado *Doc-
tor illuminatissimus et acutus, Magister abstractionum*].

(2) *In 2 Sent.* (Venetiis, 1502), dist. 26, a. 2 (fol. 130v.):
"Sola fide potest Deus de potentia absoluta nos ad vitam eternam
acceptare... Patet 3.o, quod gratia creata non est necessaria sim-
pliciter, sed solum de potentia ordinata ad consequendum vitam eter-
nam... Pelagius enim ponit, quod ex puris naturalibus poterat homo
acquirere vitam eternam; non sic autem ista positio, sed totum po-
nitur a parte Dei". V. también sobre *1 Sent.*, dist. 17, a. 2, fol. 33.

(3) Lutero escribe (*In Galat.*, II, 203; 1535): "Memini ini-
tio meae causae D. Staupitium, tunc summum virum et vicarium O. A.,
ad me dixisse: "Hoc mihi placet, quod haec doctrina quam praedi-
cas, gloriam et omnia soli Deo tribuit, hominibus nihil. Deo autem
nimium gloriae, bonitatis, etc., attribui non potest". Ea vox ve-
hementer tum me consolabatur et confirmabat". El teologastro y
cortesano Staupitz no tenía en teología una instrucción más sólida que
la de Lutero. En 1497 se graduó en Tubinga de maestro de artes libe-
rales; el 29 de octubre de 1498 empezó sus estudios de Sagrada Escri-
tura; *dos meses y medio, escasos, más tarde* (10 de enero de 1499), em-
pezó a explicar las Sentencias; *seis meses después* (y no diez y ocho),
el 6 de julio era ya licenciado y al día siguiente maestro en teo-
logía! ¡Y estos eran los teólogos desprovistos de formación que am-
bicionaban reformar la teología y que miraban con desdén la sana
teología de la edad media que ignoraban totalmente!

[Más tarde, y aun puédese decir que en todas las épocas, se
hallan pretensiones semejantes hasta erigidas en *principio*. ¡Ya

que antes de Lutero ya se habían enunciado todas las hipótesis imaginables sobre el particular (1).

"Dios—dice Lutero aludiendo a Occam—no puede aceptar al hombre sin la gracia justificante" (2). No debemos dejarnos engañar por estas palabras capciosas. Para Occam, la gracia justificante tiene un sentido diferente del que le da Lutero. Según éste, no es una *hipótesis*, sino una *realidad* la de que Dios nos acepta sin la gracia justificante. Dentro de su sistema, la pretendida gracia justificante no es sino la justicia de Cristo. Sin embargo, esta justicia no puede reemplazar a la gracia sino es en virtud del principio de Occam, es decir, a consecuencia de la aceptación de Dios (3). Al aceptarnos, tiene Dios presente la justicia de Cristo y la acepta como *nuestra*. Lutero infería de ahí que el pecado continuaba en la persona aceptada, cosa que no admitía Occam ni otro teólogo alguno.

Desde entonces, aparecen de cuerpo entero las contradicciones con los dictados de la sana razón. Una justicia *ajena* se me hace *propia*. El mismo Lutero confiesa que

---

(1) En la misma escuela se apuntaba también a la hipótesis contraria. El franciscano Pablo SCRIPTORIS [primero lector en en el convento de franciscanos de Tubinga, y luego profesor de su Universidad], que tuvo por discípulo a Staupitz en Tubinga, escribe: "De potentia Dei absoluta potest salvari homo et justificari absque sacramentorum perceptione, nec in actu, nec in desiderio, et *absque fide tam infusa quam acquisita*, sine omni habitu et actu theologico, et universaliter, sine omni actu et habitu tam intellectivo quam appetitivo, quia ex natura rei non est necessitas". *Lectura*, fr. Pauli Scriptoris O. M. de observantia, quam edidit declarando subtillissimas doctoris subtilis Sententias circa magistrum in primo libro (Carpi, 1506), fol. 8v.

(2) Weimar, I, 227, n. 56 (1517): "Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei justificante. Contra Occam".

(3) "Sola imputatione gratuita, respondía Lutero a Melanchthon en 1536, sumus justi apud Deum, sine donis et virtutibus". *Tischreden* (Pláticas de sobremesa), II (1845), 147.

---

dijo DESCARTES que cuanto más se conozca la ciencia en sentido revolucionario y moderno, tanto menos se conoce la escolástica! V. **WEISS**, *Apologie des Christentums* 4.e ed., I, 215 y *Die Religioese Gefahr* (El peligro religioso). (Versión española del Dr. M. H. Villaescusa: Barcelona, 1908). Nota del P. Weiss].

esto es contrario a la razón (1). Otras contradicciones: yo soy a la vez *justo* e *injusto;* injusto en realidad y justo porque por tal soy reputado, a pesar de que *continúo en la injusticia.* Soy *inmoral,* y a pesar de que *persevero en la inmoralidad, soy* reputado por *moral.* Tal vez el mismo Lutero se rebelaba contra tales ideas (2), pero a pesar de ello su pensamiento fundamental subsistió siempre en pie: "El cristiano es a la vez justo y pecador, *amigo y enemigo de Dios".* Es tan cándido Lutero, que él mismo confiesa que todos los "sofistas" combatían esta contradicción, pero que esto obedecía a que no tenían la noción verdadera de la justificación" (3). Claro está que ningún escolástico, ni siquiera ningún nominalista admitió semejante teoría; pero el "reformador" no retrocede ante la formidable contradicción de afirmar que Dios considera como *no existente* el pecado que de hecho *permanece* en el alma del pecador: "un solo y mismo acto puede al mismo tiempo ser aceptado por Dios, y puede ser bueno y malo" (4).

Desde luego que Occam no admitía de ningún modo estas proposiciones contradictorias, y, sin embargo, Lutero al admitirlas continuaba siendo occamista. Sabido es que Occam, en todo y para todo, solamente se atiene a la fe

---

(1) *Opp. exeg. lat.,* XXIII, 160 (1534): "Evangelium est ejusmodi doctrina quae non, sicut doctrina legis, a ratione intelligitur, sed *plane dissidet a ratione,* nam... justitiam alienam ratio capere non potest, ac *nec in sanctis quidem* haec cognitio satis firma est". En efecto, ningún santo ha admitido semejante enormidad. *Ibid.,* p. 140; *Nos ipsi* sententiam de justificatione aegre credimus". V. además *infra,* § 5.o, F.

(2) "Reputatio gratuita Dei, replicaba él a Melanchthon en 1536 (*Tischreden,* II, 148), nullum vult ibi esse peccatum, sicut Joan. dicit: "Qui natus est ex Deo, non peccat". *Pugnat* enim esse ex *Deo natum et simul esse peccatorem".*

(3) *In Galat.,* I, 335 (1535).

(4) Weimar, II, 420 (1519): "Facessant ergo nugae et argumenta humana, quae dicunt, "unus et idem actus non potest esse acceptatus et deacceptatus, quia esset (simul) bonus et non bonus". Hoc enim subtilitatis Scoticae induco ut ostendam, quam longe absint a veritate, dum *res istas divinas humanis ratiunculis incipiunt metiri.* Nam nisi scripturae veritatem ignorarent, ista non dicerent. Et si recte intelligerent materiam gratiae, peccati et liberi arbitrii, *non istas cavillationes pro bonis rationibus ducerent".* Para Lutero es un sofisma no admitir contradicciones contra la sana razón. En 1518 sostuvo en Heildeberg la proposición que aquí citamos en el texto. Weim., I 370, 14.

sin dejar ningún asidero concreto a la razón. En las cosas de la fe, había que descartar la razón, cuyo oficio se reducía a ponerlo todo en duda. Según Occam, la fe contiene en sus dogmas de mayor importancia afirmaciones cuyas consecuencias contradicen a los principios racionales universalmente admitidos, por ejemplo: Una cosa no puede ser y no ser a la vez; el todo es mayor que su parte (1). Pero una vez suprimido el valor del principio de contradicción, todo queda suprimido, y desde entonces ya se puede ir con toda libertad hasta donde se tenga por conveniente. Occam había preparado la tesis, que fué formulada viviendo él todavía, de que "una afirmación puede ser teológicamente falsa y filosóficamente verdadera y viceversa" (2).

Lutero, cuyo lenguaje—y dicho sea de paso—es tan *anfibológico* como el de Occam, aprendió de los occamistas esta tesis. Sin embargo, es *mucho más avanzado* que ellos cuando emite esta afirmación universal: "Es *imposible* poner de acuerdo la fe con la razón" (3) ; con lo cual, y más radicalmente que los occamistas, excluye la razón del campo de la teología, y esto desde el principio, y aún remacha el clavo diciendo que la teología no necesita para nada de la dialéctica ni de ningún elemento especulativo. En 1509 en sus *Glosas sobre S. Agustín,* ya motejaba a Aristóteles de "charlatán" y a sus defensores de "personas frívolas" en sus *Glosas sobre las Sentencias* (1510-1511) le llama "filósofo rancio" (4). Es un hecho notorio que este desprecio se fué aumentando en él con los años. En su *Cometario sobre la Epístola a los Romanos,* después de haberse desfogado contra los filósofos y los metafísicos y con-

---

(1) V. en particular el *Centilogium,* conclus. 18; 13.

(2) Se le atribuye esta tesis a un discípulo de Occam, llamado ROBERTO HOLKOI [nacido en Northampton y muerto en la misma ciudad en 1349. Fue profesor en Cambridge]. V. HAUREAU, *Hist. de la philosophie scolastique* (1880), II, 2, p. 434. El verdadero representante de la doctrina de la contradicción entre la fe y la razón es un filósofo algo anterior a Lutero, esto es, PEDRO POMPONACIO. V. *infra,* § 5.,D, II.

(2) Erl., 44, 158 (1537-1540). Sobre otras afirmaciones análogas y las consecuencias que se infieren de estas ideas, v. *infra,* § 5, D, II.

(4) Weimar, IX, 23 (1509): "fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus".—*Ibid.,* p. 43 (1510-1511): "Rancidus philosophus", etc.

tra sus *predicamentos* y *quidditates* y de haberse lamentado del tiempo que había perdido en revolverlos, nos dice que "es un homenaje que él cree deber a Dios el de ladrar contra la filosofía y aconsejar el estudio de la Sagrada Escritura. Si lo hiciera otro que no tuviera mi experiencia—añade—podría dudar de sí mismo o no ser creído; pero yo que me he desvivido por muchos años en estos estudios y que he conocido y oído a muchos maestros, comprendo que los tales no pueden conducir sino a la vanidad y la perdición". No se debe aprender la filosofía sino "como se estudian las malas artimañas, es decir, para contrarrestarlas, o como se estudian los errores conviene a saber, para rebatirlos". Por manera que si estudiamos la filosofía, tiene que ser para reprobarla o para familiarizarnos con el tecnicismo de las personas con quienes hablamos. El y los suyos, es decir, sus discípulos, debían entretenerse en otros estudios, esto es, en aprenderse a "Jesucristo, y a Jesucristo crucificado" (1).

Ya no es posible avanzar más. Es indudable que Occam y sus discípulos, no querían que la filosofía entrase en la teología, pero no por eso llegaron a tratarla de *"arte mala"*. No hay duda que mucho antes que Lutero habían ellos rebajado la reputación de Aristóteles, a quien también ellos consideran como el representante de la filosofía. El occamista Gregorio de Rimini descubrió que no solamente sobre un

(1) "Sed heu! quam profunde et noxie haeremus in praedicamentis et quidditatibus, quot stultis opinionibus in metaphysica involvimur! Quando sapiemus et videbimus, quod tam pretiosum tempus tam vanis studiis perdimus, et meliora negligimus? Semper agimus, ut sit verum in nobis, quod Seneca ait: Necessaria ignoramus, quia superflua didicimus, immo salutaria ignoramus, quia damnabilia didicimus".

"Ego quidem credo *me debere Domino hoc obsequium latrandi contra Philosophiam* et suadendi ad sacram scripturam. Nam alius forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis jam annis, et multos itidem expertus et audiens, video quod sit studium vanitatis et perditionis.

Idcirco omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis, et id solum quaeratis, *non ut ea statuatis et defendatis*, sed potius, *sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus*: ita et haec, *ut reprobemus*, aut saltem, ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur, et Jesum Christum discamus "et hunc crucifuxum". (*Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 203v; 1516). [Ficker, II, 198].

punto particular que acababa de poner en litigio, sino que también "sobre otros muchos más, Aristóteles se había equivocado miserablemente y que en algunos otros se había contradicho" (1). Pedro de Ailli, muy leido por Lutero, avanza más todavía: En la filosofía; es decir, en la doctrina de Aristóteles, se hallan pocas o ninguna razón que tenga fuerza demostrativa. La más verosimil de todas sus pruebas es la que nos da de la unidad de Dios, y *eso que no vale un comino.* Por tal motivo la doctrina de Aristóteles más merece el calificativo de opinión que el de ciencia. Los que se aferren a él con demasiado tesón, son, por lo tanto, muy reprensibles" (2). Pedro de Ailli es uno de los que más ahincadamente insisten en la afirmación occamista de la contradicción que media entre muchos puntos de fe y sus correspondientes de la filosofía, dando por supuesta la imposibilidad de concordar los unos con los otros y reunirlos en una síntesis común (3).

No hace falta devanarse los sesos para dar con la causa por que Lutero se muestra tan despectivo para con Aristóteles; hasta eso es en él una herencia de los occamistas (4).

---

(1) *In 1 Sent.*, dist. 38, qu. 1, a. 2, fol. 130v: "Cui etiam accidit, quod in pluribus aliis turpissime erravit, et in aliquibus etiam sibi contradixit".

(2) *In 1 Sent.*, qu. 3, a. 3, fol. 83v: "Ex predicto processu apparet, quod in philosophia seu doctrrina Aristotelis nulle vel pauce sunt rationes evidenter demonstrative. Patet, quia illa ratio vedetur apparentior inte omnes quas unquam Aristoteles fecit, etc. Item sequitur quod philosophia Aristotelis seu doctrina magis debet dici opinio quam scientia, etc., et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adherent auctoritati Aristotelis". Igualmente, *ibidem*, qu. 2, a. 3, fol. 65v., hablando de todos los filósofos, dice "Pauca demonstraverunt evidenter".

(3) *In Princip. in 2 Sent.* (fol. 13v.), presenta, sin resolverlo, un argumento en que afirma que hay en la fe "multa, quae apparent manifeste contra rationem, et quorum opposita sunt consona rationi".

(4) De ellos heredó también su desprecio a los juristas. Si además se tiene en cuenta con cuánta parcialidad fué combatido Aristóteles y señaladamente su dialéctica en tiempo de Lutero y en el que le precedió inmediatamente, por ejemplo, por Lorenzo Valla, bien conocido del "reformador" (1407-1457), por Rodolfo Agricola (1443-1485), por Francisco Pico de la Mirándola (1459?-1533) y por Luís Vives (1492-1540), no hay para qué extrañarse del desprecio que por su parte mostró Lutero. No debe, sin embargo, olvidarse la tendencia contraria que en tiempo de Lutero tenía en grande estimación a Aristóteles, aun en el campo teológico. Contra esta tendencia ponían pies en pared los occamistas, y con ellos Lutero, y esto desde los primeros tiempos de su profesorado, como, por ejemplo, cuando escribía la siguiente glosa sobre la *Ciudad de Dios*. "Multo mirior

Sin embargo, al afirmar qué *en lo sucesivo* nada quería saber de los filósofos ni de la filosofía, también se pasó de la raya de los occamistas. Este olímpico desprecio, es peculiar suyo (1) y su natural instinto le llevaba por aquel camino; porque una vez que cayó en la cuenta de que su "sistema" era totalmente incompatible con la sana razón, se dió a tratar con desprecio la filosofia.

No lograrán los protestantes sincerarse de esta apre-

(1) Desde luego que también sobre este particular se contradice, como lo sucede con tanta frecuencia. En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, por ejemplo (fol. 245v), al explicar el punto más importante de nuestras relaciones con Dios, quiero decir, el *proceso de la justificación*, recurre explícitamente, a los principios aristotélicos, aplicando a este proceso los cinco grados que halla Aristóteles en el mundo físico: non-esse, fieri, esse, actio et passio... En 1515 reconocía también que la filosofía de Aristóteles presta grandes servicios a la teología! (Weim., I, 28 y sig. V. también *infra*, § 5, D, III). Siempre sin principios fijos, nunca se atiene sino a las necesidades del momento. [N. del Dr. Paquier: Una de las principales razones y la primera, sin duda, del odio que Lutero tenía a Aristóteles, era porque en él veía al defensor de la libertad humana].

error nostratium, qui Aristótelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt" (Weim., IX, 27; hacia 1509). Protestando contra tan desaforadas exageraciones, Adriano cardenal presbítero de S. Crisógono escribía a Enrique VIII de Inglaterra: "Cum ex inclyto tuo Angliae regno, Henrice regum maxime, Innocentio VIII pontifice quaesturae munere functus, Romam rediissem, essetque tum mihi, et juveni et studiorum cupido, cum doctissimis viris frequens congressus, admodum animo commovebar plerosque obstinate negare, sine Aristotelis doctrina, quod eam vel solam philosophiam dicerent, sacram scripturam intelligi non posse, asseverarentque ipsum Aristotelem, et caeteros philosophos in coelo esse, eruditissimos quosque theologos, qui Aristoteli et humanis rationibus addicti non fuerint, sacras litteras ignorare, videremque Scholas ac religiosorum conventus omnes non tam sacrae scripturae, quam humanae philosophiae studio resonare: perquirere, et scrutari coepi quatuor Doctores Ecclesiae clarissima fidei nostrae lumina, quibus ipsi aut salva fide non credere, aut sine suo periculo detrahere non auderent, ex quorum libris ea collegi quae ad ipsam scripturam intelligendam, et eorum comprimendam opinionem visa sunt pertinere". (Dedicatoria de su libro: *De vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiae*, Romae, 1514). Pero es falso que todos tuvieran una confianza ilimitada en Aristóteles. He aquí lo que se lee en las *Postillae majores*, in festo Magdalene: "Tu supergressa es universas, quia scriptura multo plures varietates tradidit, quam aliae scripture; et etiam puriores, quia in ea nulla falsitas admiscetur, cum immediate emanet a prima veritate. Scripture vero humanitus adinvente, etsi contineant multas veritates, tamen habent admixtas multas falsitates, sicut patet in scripturis Aristotelis et aliorum philosophorum, qui negant creationem mundi", etc. (*Postillae mayores*, recog. per J. Draconem. Venetiis, 1514 fol. 250v).

ciación; porque además de ser evidenciada por una infinidad de contradicciones diseminadas, en todos los escritos de Lutero, uno de su gremio acaba de decir: "Un monje mendicante es el que encarna el desafío a la razón y al pensamiento individual" (1). Por más que traten de disimularlo, el padre de la "Reforma evangélica" es un monje mendicante, un monje desde luego, profundamente corrompido, pero que, como ya lo dejo indicado, jamás se despojó de la mentalidad del monje mendicante, y que además de ello, formuló todos sus errores fundamentales siendo todavía monje.

Los errores de teología especulativa en nadie aparecen tan monstruosos como en el monje de Wittenberg. Y precisamente en los problemas capitales es donde más se advierte la confusión de ideas y la total ausencia de ideas concretas. Nos larga las palabras sin preocuparse de su significado.

E) *Sto. Tomás de Aquino, inventor de la palabra y de la idea de la transubstanciación.*

Propondremos otro problema para terminar este párrafo sobre las relaciones de Lutero con la escolástica.

En 1520 atribuía a Sto. Tomás y a su escuela la doctrina de la transubstanciación. Durante más de doce siglos—decía—la Iglesia había mantenido la verdadera doctrina sobre este punto. Jamás los Santos Padres habían utilizado esta peregrina palabra "transubstanciación"; pero hacía tres siglos solamente, se había introducido en favor de la falsa filosofía aristotélica que había comenzado entonces a hacer sus estragos en la Iglesia. Lutero cayó por fin en la cuenta de qué Iglesia era aquella que había podido definir que sobre el altar ya no había pan ni vino, sino solamente sus accidentes: esto no podía proceder sino de una Iglesia al estilo de Sto. Tomás, que es como decir, al estilo de Aristóteles (2).

(1) V. el pasaje en la *Koelnische Vokszeitung* (1903), n. 210.
(2) *De Captivitate Babylonica.* Weim., VI, 508-509. Leyendo atentamente estas dos páginas, pronto se cae en la cuenta de que no es solamente la palabra "transubstanciación", sino también su significado lo que Lutero hace proceder de Sto. Tomás.

Knaake que ha publicado el sexto volumen de la edición de Weimar, no ha tenido por conveniente hacer alguna observación a este propósito. ¿Ha dicho Lutero la verdad? ¿De qué tiempo data el empleo de esta palabra por vez primera en una definición de la Iglesia? Del año 1215 en que se consignó en las actas del cuarto concilio de Letrán bajo Inocencio III (1). ¿Y en qué año nació Sto. Tomás, jefe de la escuela tomista? *Diez años mas tarde,* es decir, en 1225. ¡He aquí cómo Sto. Tomás y sus discípulos han podido sugerir a los Padres de este Concilio la palabra y la idea de "transubstanciación"!

Pues, a pesar de ello, Lutero se empeña en que hay que culpar a Sto. Tomás de esta "innovación". Conocía Lutero esta definición del concilio por la colección de las Decretales de Gregorio IX (2), aunque ya figuraba en la *IV Compilación* que apareció antes de 1226. En 1541 escribirá a propósito de esta Decretal: "Sin duda la decretal de mierda (3) tiene razón al decir que "el pan y el vino son transubstanciados en el cuerpo de Cristo por el poder divino"; sin embargo, al poco tiempo los papistas habían dejado caer en desuso esta palabra de *transubstanciación, que ciertamente fué introducida en la Iglesia por esos idiotas de tomistas* (4).

---

(1) "Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina". [Denzinger-Banwart, *Enchiridion,* 10.a ed., 1908, n.o 430, p. 189-190].

(2) Papa desde 1227 hasta 1241. La colección intitulada *Decretales Gregorii IX,* fué compilada por S. Raimundo de Peñafort desde 1230 hasta 1234. (Nota del Dr. Paquier.)

(3) Lutero escribe *Drecketal* por Dekretal (dreck-mierda). V. *supra.,* t. I, p. 230. "Esto es, sin duda muy exquisito"; comenta allí Denifle. Es también probable que Lutero tomara *Drecketal* por palabra compuesta: Dreck-Thal, valle de mierda. N. del Dr. Paquier.

(4) Según una conversación de Lutero que él mismo reseñó acto seguido, (De Wette, VI, 284: 1541; v. también Erl., 65, 129); "Ob wol die Drecketal setzt *Transsubstantiatis pane et vino in corpus Christi potestate divina* so sind sie (die Papisten) doch bald hernach von dem Vort *Transsubstantiatis* gefallen, welchs on Zweifel von dem groben Tolpel Thomisten ist inn die Kirchen komen." En la dieta de Worms, Lutero había mostrado ignorar completamente lo que el concilio de Letrán había dicho de la transbustanciación y Cocleo les había puesto este reparo a él y a los suyos: "Cur Thomistis eam opinionem tribuerent, cum sit ante scripta S. Thomae in illo Concilio et in Decretalibus approbata? Neque hic dignum accepi respossum". En Enders, III, 182. [N. del Dr. Paquier:—Es decir que Lutero había conservado en la memoria la objeción que Cocleo le ha-

La ignorancia de Lutero es tanto más monstruosa cuanto que la decretal de que se trata (1) va precedida del encabezamiento siguiente: "Inocencio III en el concilio general". Pero, superficial como siempre, Lutero no había leído estas palabras. ¿O se había creído que el cuerto concilio de Letrán se había celebrado en tiempo de Sto. Tomás?

Se me figura a mí que un teólogo que se propusiera *reformar* la teología y aun la doctrina (que en los demás serían excusables los errores de este género), lo primero de todo, debía estar bien imbuído en la teología y en la doctrina de la Iglesia para saber lo que en ella tenía que atacar, lo que en ella tenía que reformar y qué razones le asistían para rechazar tal doctrina o para reemplazarla con otra. Mas Lutero no se paraba en estos remilgos. Estaba demasiado ciego de odio contra la Iglesia para poderse hacer cargo de estas cosas. ¿Qué extraño es, en ese caso, que ni siquiera tuviese conocimiento de los teólogos que mediaron entre Sto. Tomás y el concilio de Letràn? Y efectivamente, ignoraba que *Alberto el Grande, Alejandro de Hales, Guillermo de París* o de Auvergne y *Guillermo de Auxerre,* para no hablar sino de los más conocidos, ignoraba, digo, que todos estos teólogos que prepararon la obra de Sto. Tomás, enseñaron de consuno la palabra y la idea de la transubstanciación (2). Según él, ha sido Sto. Tomás el primero en emplear esta palabra, y por eso la bautizó con el nombre de *transubstanciación tomística* (3).

---

(1) La decretal *Firmiter credimus.*

(2) ALBERTO EL GRANDE, sobre el *4 Sentent.*, dist. 11., a. 1, donde dice además que "quidam antiquorum" preferían la palabra *transsubstantiatio* a la de *transmutatio.*—ALEJANDRO DE HALES (*Summa,* p. IV, qu. 10, m. 4, a. 2, ad 3). GUILLERMO DE PARIS (*De Sacram. Eucharistiae,* c. 1) explica largamente el concepto de *transsubstantiatio,* palabra que emplea frecuentemente (*Opp. omnia,* Parisiis, 1674, I, p. 434v).—*Guillermo de Auxerre Summa,* lib. 4; el *Tractat. de Eucharistia, qu.* 2, hasta lleva el título: *De transsubstantiatione* (ed. Parisiis), 1500, fol. 257v). Guillermo falleció en 1230, cinco años después del nacimiento de Sto. Tomás.

(3) *Contra regem Henricum* (1522), *Opp. lat. var. arg.,* VI, p. 423; V. también p. 421-422.

---

bía propuesto en Worms, y desde entonces había barajado los conceptos de una manera pueril, diciendo que el Concilio ecuménico y la decretal, se habían dado presto al olvido, y que en realidad, era Sto. Tomás el que había consagrado la palabra aborrecida !]

Con tales precedentes, claro es que no hay porqué asombrarse de que ni siquiera se le haya occurrido sospechar que esta palabra hubiera sido introducida en la teología más de cien años antes del cuarto concilio de Letrán, y más de ciento cincuenta antes del *Comentario sobre las Sentencias* y la *Suma Teológica* de Sto. Tomás. *Ildeberto de Lavardin*, contemporáneo y antiguo discípulo de Berengario, el hereje de Tours, ya empleó esta palabra (1), y en otros pasajes de sus escritos da su explicación sin usar la palabra misma (2). Poco más tarde vuelve a ocurrir esta palabra en las obras de ESTEBAN DE AUTUN (3). Hacia mediados del siglo XII, encontramos el equivalente griego en NICOLAS, arzobispo de *Methone* en el Peloponeso, y—lo que aquí hace muy al caso—uno de los más encarnizados enemigos de la Iglesia latina (4). En la segunda mitad del mismo siglo este término era también conocido en los monasterios de Occidente (5). Hasta Santa Hildegarda lo emplea (6). La expresión de que se sirve, se

(1) "Cum profero verba canonis et verbum *transsubstantiationis*"; etc. *Opp.* studio Ant. Beaugendre (Parisiis, 1708), sermo 93, p. 689; *Migne, Patrol. lat.*, t. 171, c. 776. [V. también Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence dans les six premiers siècles*, tr. Decker. y Ricard, 1910. ILDEBERTO, nacido en Lavardin, cerca de Montoire (Loir-et-Cher), en 1057, fué nombrado obispo de Mans en 1097 y arzobispo de Tours en 1125; falleció en 1133].

(2) V. HAREAU, *Les mélanges poétiques de Hildebert de Lavardin.* (París, 1882), p. 97:

"Panis in altari verbi virtute sacratus
Fit divina caro, nostri medicina reatus".

(3) "Oblatio panis et vini *transsubstantiatur* in corpus et sanguinem Jesuchristi". Stephani Augustudunnen. *Tractat de sacram. altaris*, c. 13, MIGNE; t. 172, c. 1291. *Item*, c. 16, col. 1293. [ESTEBAN, nacido en Baugé, fué nombrado obispo de Autún en 1112 y falleció en 1139 o a principios de 1140].

(4) Μεταστοιχειοῦσθαι. Al hablar del pan y del vino decía por 1156 en su 2a. Apología Νικολάου ἐπισκόπου Μεθούνης λόγοι δύο, ed DEMETRACOPOLUS, Lipsiae, 1865, p. 51): "Μεταστοιχειουμένων ἐνεργεία τοῦ παντουργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ το τίμιον αἷμα". En el mismo sentido emplea también μεταποιεῖσθαι (p. 60) y μεταποίησις (p. 61). Pero, sobre todo, v. *infra*, unas páginas más adelante, en las notas.

(5) V. *Exordium magnum Cisterc.*, dist. 2, c. 6, en MIGNE, t. 185, c. 419. *Ibid.*, c. 785.

(6) "In virtute altissimi Dei oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem Salvatoris... ad verba sacerdotis *transsubstantialiter*, quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis mutatur". Ep. 47 ad prael. Mogunt., en MIGNE, *Patr. lat.*, t. 197, c. 224. [Hildegarda, nació en 1098 en Boeckelheim sobre la Nahe y murió en 1179 en el monasterio de Rupertsberg].

acerca mucho a la de AIMON DE HALBERSTADT, del siglo IX, que tan claramente habla de la transformación de las substancias de pan y vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, que se figura uno que oye la palabra misma de transubstanciación (1). El cardenal PEDRO DE PAVIA (antes de 1190), PEDRO DE CELLE y PEDRO DE BLOIS (antes de fin del siglo XII), emplean esta palabra (2). ALANO DE LILLE, muerto en 1203, reprende a los herejes por no aceptar esta palabra y su significado (3). Las palabras *transubstanciar* y *transubstanciación* se hallan a menudo en los escritos de PEDRO de POITIERS, canciller de la universidad de París (4). En la época que

---

(1) "... Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinae virtutis, ut jam dictum est, idest, natura panis et vini *substantialiter convertantur in aliam substantiam*, idest in carnem et sanguinem. Non enim impossibile est apud omnipotentiam divinae rationis in quidquid voluerit institutas *mutare naturas*, cum non fuit ei impossibile easdem naturas... ex nihilo quando voluit instituere. Nam si de nihilo aliquid facere potest, tunc aliquid facere ex aliquo non impossibile est. *Commutat* ergo invisibilis sacerdos *suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis* secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, *substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa;* sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis..." MIGNE, *Patr. lat.*, t. 118, c. 816, tomado de d'ACHERY, *Spicileg.* 2.a ed., I, 42. Pero no se deben citar aquí los *Annales SS. Ordinis S. Benedicti*, ed. de MABILLON, VI, 607, donde no figura más que un breve resumen. V. además cerca del fin de este párrafo el pasaje tomado de S. Ambrosio. [Aimón o Haymon de Halbertstadt, monje de Fulda, fué nombrado obispo de esta ciudad en 840 y murió en 853].

(2) *Petrus card.*, ep. 3 en MIGNE, t. 199, c. 1122:—"Panis et vinum in corpus et sanguinem Christi vere *transsubstantiantur*". Pedro de Celle [primero abad de La Celle (diócesis de Troyes), luego de Saint-Remy de Reims, y, finalmente, obispo de Chartres, falleció en 1183], *sermo 8, de coena Domini*, MIGNE, t. 2027, c. 770. PEDRO DE BLOIS (nacido hacia 1130 en Blois y muerto en 1204), ep. 140 en MIGNE, t. 207, c. 420: pane et vino *transsubstantiatis.*

(3) ALANO DE INSULIS [vivía hacia fines del siglo XII y se le llamó *"doctor universalis"*], *Contra haereticos*, c. 57, en MIGNE, t. 210, c. 359: "Dicunt haeretici panem non *transsubstantiari* in corpus Christi per sacra verba"; c. 58, p. 360: "... *transsubstantiatio,* quia nihil de substantia remanet".

(4) PETRI PICTAVIENS. *Sententiarum libri quinque* ed. de MATHOUD (Parisiis, 1665), dice así (parte V, c. 11, p. 317: "Panis et vinum *transsubstantiantur* in carnem et sanguinem Domini". "Verba autem ad quorum prolationem *transsubstantiatur* panis in carnem haec sunt... Ea vero ad quorum prolationem *transsubstantiatur* vinum in sanguinem, haec sunt...". En la p. 318, emplea muchas veces la palabra "transsubstantiatio"; en la p. 320, dice de una manera muy explícita: "Nullum verbum adeo proprie hic poni-

inmediatamente *precedió* al concilio de Letrán, ya habían pasado por completo al uso corriente como lo atestiguan de un modo particular la Suma de PREVOSTIN (1), segundo sucesor de Pedro de Poitiers en la cancillería, el *Tratado contra los Amalricianos,* (2), *Inocencio* III (3), etc. Es del todo inútil extenderse más sobre este particular.

Con estas explicaciones hay lo suficiente para probar la ignorancia de Lutero en materias teológicas. Dejo para otros la tarea de completar el cuadro. En 1522 nos habla repetidas veces de la "ignorancia borrical de los tomistas" de "estos burros y marranos de tomistas" de "la insolencia estúpida y de la letargia de los tomistas" que, "en todo su ser no tienen ningún rastro de seso, de observación ni de atención" (4). Esta andanada de injurias, difícilmente pasaría por el tamiz de una crítica severa; antes bien evidencian la verdad de las palabras del venerable JUAN FISCHER en su *Refutación*: no podía él—decía el santo— tratar de esta manera sino a los malos sofistas, que son

(1) PREVOSTIN (llamado también, aunque sin razón *Praepositivus*) (*Summa* ms. Bibliot. nat. Paris., 1452v., fol. 128v., *Disputatio corporis et sanguinis Christi,* et *Codex Vat. lat.*, 1174, contando desde el folio 61v.), toma como sinónimos *transmutatio, transmutare* y *transsubstantiatio, transsubstantiare;* con todo, él emplea constantemente las dos últimas palabras. Sería alargarnos demasiado hacer al caso las acotaciones de la Suma de este autor.

(2) *Tractatus contra Amarianos.*—V. *Ein Traktat gegen die Amalricianer,* por Cl. BAEUMKER (1893), p. 63. Los *Amalricianos* (de Amalrico o AMAURY de Béne o de Chartres, muerto hacia 1205), condenados por el Sínodo de París de 1210, fueron los precursores de los *Hermanos del Espíritu Libre.*

(3) En su escrito *De Sacramento altaris,* lib. 4, c. 17, 19, Inocencio usa invariablemente las palabras *transsubstantiatio* y *transsubstantiare* (MIGNE, Patrol. lat., t. 217; c. 868, 869).

(4) *Contra Henricum reg. Angliae* (1522), *Opp. lat. var. arg.*, VI: "Asinina ruditas Thomistarum" (400); "insulsissimi asini et Thomistici porci" (397); "porcelli isti" (400); "porci et asini Thomistae" (421); "omnium Thomistarum stoliditas" (444); "Thomistas asinos delirare" (447); "stultitia et hebetudo Thomistica" (399); "Thomistas esse tam stupidum et plane lethargicum Sophistarum genus" (391); "nihil judicii, nihil observationis, nihil diligentiae esse in toto corpore Thomistico" (425), etc. Sería el cuento de nunca acabar si trasladásemos aquí todas las insolencias de este jaez.

tur, sicut *transsubstantiari,* quia substantia in substantiam transit manentibus eisdem proprietatibus". V. también MIGNE, t. 211, cs. 1232, 1243, 1247. PEDRO DE POITIERS, nacido en Poitiers hacia 1130, falleció en París en 1205, habiendo sido allí profesor de teología treinta y ocho años. V. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universit. Parisiensis,* I, p. 61, nota.

personas pagadas de sí mismas y despreciativas de los demás (1). No tenía Lutero razón para quejarse si en lo sucesivo los mismos teólogos protestantes modificaban el rumbo de estas injurias y las enderezaban a su verdadero destino, quiero decir, al mismo Lutero. En todo eso hay que reconocer que Koehler echa mano de una disculpa ridícula cuando nos dice que para él, la palabra "tomista" era un nombre colectivo con que Lutero designaba ¡a todos los que se descarriaban de la verdad evangélica"! (2)

No creo necesario demostrar aquí que si la palabra "transubstanciación" es relativamente moderna, su significado es, sin embargo, antiguo. Me concreto a advertir de paso que los que, a contar desde fines del siglo XI, emplearon esta expresión, no intentaban enseñar con ella ninguna nueva doctrina, sino que condensaban sencillamente en una expresión más compendiosa y más característica el antiguo concepto doctrinal de la transmutación o cambio de las substancias. También suele suceder que un mismo doctor tan pronto se limita algunas veces a darnos el concepto sin la palabra, como se prodiga otras en darnos la palabra nueva con el concepto. Al principio de su tratado sobre esta materia, Guillermo de Auxerre nos da cuenta de las diversas expresiones empleadas en su tiempo (3) y lo mismo hace Rolando (4). Hugo de San Victor, Guillermo de Saint-Thierry, y antes que ellos Ruperto Deutz, nos explican el verdadero concepto de la transubstanciación aunque no emplean

---

(1) JOANNES ROFFENSIS, *Assertionis Lutherannae confutatio,* Antverp. 1523, folio 3v.

(2) KOELHER, *Luther und die Kirchengeschichte,* I, 227, nota 2. Koelher *no ha querido* ver en qué lugares, en qué ocasiones, y a raíz de qué incidentes empleaba Lutero el epítero de "tomista". Lutero sabía perfectamente dónde le apretaba el zapato, como él decía (Erl., 39, 137). Para él tenía esta palabra el mismo sentido que para todo el mundo, esto es, el de "partidario de la doctrina de Sto. Tomás". V. también lo que dice en De Wette, II, 239 (29 de Julio de 1522).

(3) *Summa,* loc. cit.: "Secundo quaeritur de transsubstantiatione, *sive* de transitu, *sive* de mutatione panis in corpus Christi".

(4) "Panis transit in corpus, mutatur in corpus, fit corpus". GIETL, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III,* Fribourg en Brisgau, 1891, p. 226 [Orlando BANDINELLI nació en Sena, fué elegido Papa el 7 de Septiembre de 1159 y tomó el nombre de Alejandro III; falleció en 1181]. En Gielt se hallarán las citas de otros escritores del mismo período.

esta palabra (1). En la Iglesia griega, Nicolás de Methone hace lo propio, empleando una vez la palabra griega equivalente a la de transubstanciación (2) y contentándose en otros lugares con dar su significado (3), el cual es el mismo que en Occidente, conviene a saber, que el pan y el vino son convertidos en el cuerpo y la sangre de Jesucristo; que hay allí transformación de la substancia del pan y del vino; según la expresión de ROBERTO PULLEYN (4), uno y otro se convierten en el cuerpo y sangre del Señor.

En 1079, BERENGARIO DE TOURS desenvolvía este concepto en su Profesión de fe (5). ALGERO DE LIEJA

---

(1) HUGO DE S. VICTORE, De Sacramentis, I. II, p. VIII, c. 9 (MIGNE, t. 176, c. 468): "... Vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur.... *substantia in substantiam transeunte*". (Como acabamos de ver, Pedro de Poitiers cree que la palabra adecuada para significar esta idea es la de "transsubstantiatio". Continúa HUGO: "Conversio... secundum transitionem credenda est...; in ipsum corpus verum mutatam essentiam (panis dicimus), nec ipsam substantiam panis et vini in nihilun redactam... sed mutatam potius".—Guillelmus de S. Theodorico, *De corpore et sanguine domini*, c. 3 (MIGNE, t. 180, c. 349): "Contra omnem saecularis philosophiae rationem et intellectum mutata panis substantia in aliam substantiam".—Rupertus in Joann. (MIGNE, t. 169, c. 481): "Ipse panem terrenum... in carnem suam transmutat... in carnem suam transfert... quia corpus Christi est". Y más explícitamente aún, p. 462: "Panis in veram substantiam corporis ejus divina virtute convertitur". [HUGO DE S. VICTOR, teólogo y místico, nació en 1096 y murió en 1141; GUILLERMO DE SAINT *Thierry* (S. Teodorico) nació en Lieja hacia 1085; abad de Saint-Thierry (1119-1135) renunció y se retiró a Signy (diócesis de Reims) donde murió en 1152 (o según otros autores en 1148); RUPERTO, místico alemán, fué abad de Deutz, junto a Colonia, desde 1120 (?) hasta 1135 en que murió.

(2) Μεταστοιχειοῦσι. *Supra*, p. 236.

(3) MIGNE, Patr. gr., t. 136, c. 509: τὸν ἄρτον καὶ τὸν ποτήριον καθαγιαζόμενα εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν.—C. 513: τί ζητεῖς αἰτίαν... τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.

(4) *Sententiarum libri octo*, ed. de MATHOUD (Parisiis, 1655). En la parte 7.a, c. 5, p. 258, se sirve de diferentes expresiones para designar la misma idea. "Panis in carnem, vinum vertitur in sanguinem, substantia utique vini et panis, desinit esse quod fuerat, et *fit* quod prius non erat";—(p. 257): "panis et vinum in alteram transeunt naturam"; (p. 258) "mutatio utriusque substantiae". Se ve que Pulleyn había leído el tratado *De mysteriis* de S. Ambrosio. V. la nota... (2.a p. 243), de la pág. siguiente. [Roberto Pulleyn, + en 1150, enseñó en Oxford y en París].

(5) "Credo... panem et vinum... per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris *substantialiter converti* in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem domini nostri Jesu

y PEDRO LOMBARDO lo expresan con grande energía (1) y además, enlazan su época con los primeros siglos citando tanto el uno como el otro (2) un hermoso texto de S. Ambrosio en que, en efecto, este Sto. Padre afirma de una manera muy clara y terminante que en la consagración son cambiadas o convertidas las naturalezas, es decir, las substancias (3). Un siglo más tarde, S. Germán, obispo de París, nos dirá que "el pan es *transformado* en el cuerpo de Jesucristo, y el vino en su sangre" (4), y *trasformar* significaba en aquella época un cambio pro-

(1) ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis*, lib. I, c. 9 (MIGNE, t. 180, c. 766): "In sacramento mutata substantia non forma, panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia panis et vini *mutatur* in coexistentem substantiam corporis Christi". [Algero de Lieja, monje de Cluny y maestrescuela de Lieja, contrincante de BERENGARIO, falleció en 1131; la obra que aquí cita Denifle, fué publicada por ERASMO en 1530].

PEDRO LOMBARDO, *4 Sent., dist. 11*, dice que de los textos de los SS. Padres por él citados en la dist. 10 resulta "conversionem *substantialem esse, es decir,* sic *substantiam converti in substantiam,* ut haec essentaliter fiat illa". Y añade: "Substantia panis vel vini, quae ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo coelesti fit corpus et sanguis".

(2) ALGERO, loc. cit., p. 767; *Pedro Lombardo,* loc. cit., dist. 10.

(3) S. AMBROSIO. De *Mysteriis*, Opp., ed de BELLERINI (Mediolani, 1879), t. IV, p. 444, n.o 52: "Advertimus igitur majoris esse virtutis gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae banedictionis numeramus gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valluit sermo Eliae ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, *ut species mutet elementorum?...* Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest *ea quae sunt* in id *mutare,* quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam *mutare naturas...*" Acerca de esta obra, v. O. BARDENHEWER, *Patrologie* 2.a ed. (1901), p. 384. El tratado *De Sacramentis*, es el mismo *De Mysteriis*, es decir, los sermones de que consta, y que por indiscreción de un discípulo suyo se hicieron públicos sin haber recibido su forma definitiva. *Ibid.,* p. 384 y sig.

(4) *De Missa*, en MARTENE-DURAND. *Thesaurus...* V, p. 95; MIGNE, *Patr. lat.*, t. 72, c. 93: "Panis in corpore et vinum *transformatur* in sanguine".

Christi". MARTENE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum* (París, 1717), IV, 104. V. *supra* pág. 237, n. 1 las expresiones que emplea AIMON *de Halbertstadt* en el siglo IX. [La profesión de fe de que habla Denifle, es la que hizo BERENGARIO DE TOURS (1000-1088) en Roma, primero ante Gregorio VII, y luego ante el sínodo de la cuaresma de 1079: esta profesión de fe, fué la tercera y última].

fundo (1). Tenemos, por lo tanto, para expresar la antigua idea, todos los elementos comprendidos en el significado de *transubstanciar*.

¿A qué obedece la cócora de Lutero contra esta palabra nueva? ¿Ignoraba que en el siglo IV. con respecto a los términos, "consubstancial" (2) y aun "de la misma substancia" les replicaba S. Atanasio a los Arrianos (3) que si no se hallaban textualmente en los sagrados Libros, se hallaban, sin embargo en ellos en cuanto a su equivalencia? (4).

Voy a terminar este párrafo haciendo una pregunta ¿Cómo se explica que Lutero haya podido llegar a este error de que Santo Tomás había inventado la palabra y el concepto de "transubstanciación"? Le pareció haberlo visto en Escoto. El episodio es tanto más interesante, cuanto que nos revela en qué forma hacía el "reformador" sus estudios. "*¿Cómo es posible*—escribe Escoto—*que el cuerpo de Cristo descienda sobre el altar sin cambio lo-*

---

(1) *Transformare* era sinónimo de *transmutare*.

(2) Ὁμοούσιος,—ἐκ τῆς οὐσίας.

(3) *De decretis Nicaenae Synodi epistola*, MIGNE, *Patr. gr.*, t. 25, c. 453, N.o 21. Voir THEODORET, *Hist. eccl.*, lib. I, c. 7, *ibid.*, t. 82, c. 925.

Permítaseme hacer, de paso, una advertencia sobre la "edición completa y crítica" de Weimar. El t. XXIII contiene la obra de Lutero: "*Que estas palabras de Cristo: 'este es mi cuerpo', subsisten todavía* (*Dass diesse Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen*) de 1527; en la p.230, 3, escribe Lutero "*transsubstation*". El que dirigió la edición de este volumen, P. PIETSCH, hace la siguiente observación (p. 313): "*Transsubstation*" no es un error de ortografía tomado del manuscrito, por más de que, v. gr., en la p. 144, lin. 16, y en la 145, lin. 17, el manuscrito y la edición impresa dicen *transsubstantiation*. Más bien se trata aquí de una forma secundaria que Lutero emplea en otras ocasiones, por ej., en una carta de 1541 (Erl., 56, 299), y sobre la cual discute en otra del mismo año (DE WETTE, 284)". En realidad, *transsubstation* no ha sido nunca una forma secundaria; o es una abreviatura, o un error de pluma en vez de *transsubstantiation*. La abreviatura usada en la edad media, era *tñsb'atio;* como *substantia* se escribía *sb'a*, le habían añadido el sufijo *tio*. Es posible que en Lutero sea una abreviatura, pero me inclino más a creer que sea error de pluma, fundándome en la propia experiencia, pues muchas veces me ha ocurrido a mí escribir distraídamente *transsubstatio*, y sólo al releerlo he caído luego en la cuenta de la equivocación. Si Pietsch está creído que Lutero *discute* la forma "transsubstatio", está en un error, porque, aunque escribía "transsubstatio", lo que él discutía era sobre la "*transsubstantiatio*".

(4) V. también la correspondencia de MABILLON con Schilter en las *Opp. posthuma D. J. Mabillonii* (París, 1724), I, p. 509-514).

cal de su ser? Se dice comúmente que esto es a causa del cambio de otra (substancia) *en él mismo* (Jesucristo), *es decir, a causa de la conversión del pan en el cuerpo de Jesucristo"* (1)... A la palabra "comúnmente", las ediciones en uso a principios del siglo XVI se limitan a remitir al lector a "Tomás" desde el margen del escrito. Lutero se habrá creído que esta cita se refería, no a la opinión común, que es de lo que aquí se trata, es decir, de la opinión teológica sobre la manera en que Cristo se halla presente en la Eucaristía, aunque sin dimensiones corporales, sino a la doctrina de "la conversión del pan en el cuerpo de Cristo" y a la palabra *transubstanciación* que sirve para expresarla.

He aqui mi explicación, y dejo a cargo de los teológos protestantes el trabajo de buscar otra mejor para poner a flote a su Lutero! (2)

§ 5.—EL MISERABLE ESTADO DE ALMA DE LUTERO ES EL EJE SOBRE EL CUAL GIRA SU TEOLOGIA.—LA FE JUSTIFICANTE Y LA CERTIDUMBRE DE LA SALUD SON EXPRESIONES QUE CARECEN DE SENTIDO

A).—*El estado moral de Lutero es el eje central de su teología.*

Lutero desoló el campo de la fe con una arbitrariedad antes de él inusitada. En la jurisdicción de la fe ya no hay que preocuparse de la lógica en lo sucesivo. En 1518 se había apropiado Carlostadio de esta idea del "reformador" (3). A él y a sus partidarios la dialéctica les parecía un

(1) "Quomodo sit possibile corpus Christi incipere esse sine sui mutatione locali in altari? Dicitur communiter quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum, puta propter conversionem panis in corpus Christi". ESCOTO, sobre el *4 Sentent.*, dist. 10, qu. 1, *Scholium 2um.*

(2) Hasta la fecha parece que no han hallado ninguna, y Walther a pesar de sus arrestos no ha podido escribir una sola línea contra estas páginas de Denifle (N. del Dr. Paquier).

(3) "Logica in nullo locorum theologiae necessaria est quia Christus non indiget figmentis humanis... Exspolianda est anima philosophicis praestigiis, quae Christum videre vult... Existimo dialecticam non esse neccessariam theologiae". Carlostadio a Spalatino; 5 de febrero de 1518. Enders, I, 147.

grillete. Su pensamiento necesitaba ser libre para poder moverse con holgura en su propio elemento, que lo eran las contradicciones y los sofismas. Sus primeros contrincantes no tardaron en hallar oportunidad de darse cuenta de ello y no dejaron de echárselo en cara (1). Toda su filosofía y toda su dialéctica se resumía en este principio: la concupiscencia invencible es el pecado original subsistente en nosotros. La Sagrada Escritura y los Santos Padres, debían ir del bracete para probarlo. Para ponerlos al unísono de su estado moral, los bastardeaba cuando le venía a cuento; y entre tanto que la sana escolástica había dicho que la filosofía era la fámula de la fe, esta nueva psicología, totalmente personal, se convirtió para Lutero en dueña y soberana, a la cual todo lo sacrificó. *En el terreno de las verdades de la fe y de la teología,* puso Lutero *el jalón del fin de una decadencia, al igual que pocos años más tarde pondrá el del colmo de la corrupción del clero secular y regular ocasionada por él* (2).

Estos dos resultados reconocen el mismo origen, es a saber: *la invencibilidad de la concupiscencia.* En ambos casos ha producido este principio análogas consecuencias: en el terreno de la *moral,* el *abandono* y en el de la *fe,* la más completa *anarquía.* La *relajación* en la moral, tuvo por resultado la *relajación* en el dogma. Mediante la relajación en la moral, entraba Lutero en la corriente de la decadencia que ya existía en el clero secular y regular, y que él precipitó en la ciénaga terminal; mediante la relajación en el dogma, se atuvo a la escolástica de la decadencia y señaladamente al

---

(1) Por ejemplo, J. FISHER en *Assertionis Luther, confutatio* "Antverpiae, 1523), fol. 28: "Recte tuis opinionibus consuluisti, quum et illorum (scholasticorum) et Aristotelis item autoritatem elevare studueris. Nam tolle Dialecticam, sublata protinus erit facultas aut subruendi quod falsum est, aut statuendi veri. Tolle Dialecticam, et omnes andabatarum more gladios in tenebris ventilabimus. Si Dialecticam sustuleris, nihil mirabor, quibusdam haec argumenta tua videri solida. Caeterum si Dialecticam admiseris, nemo non ea censebit esse talia, qualia vere sunt, hoc est mera sophismata". Lo mismo dice BARTOLOME DE USINGEN: "Certe, si tu philosophiam, quae theologiae famulatur, non sprevisses, sed in suo honore reliquisses, non in tot errorum syrtes impegisses". V. PAULUS, *Der Augustiner Barthol. Usingen,* p. 24.

(2) Ya hemos ventilado este punto en diferentes lugares; v. la primera sección, y especialmente el § 14 supra, T. I., pag. 349 y sig).

occamismo para acabar en una teología cuyos más consecuentes representantes son los que niegan todo dogma.

Del mismo principio y de la misma raíz nació, por lo tanto, un doble "peligro": el *peligro moral*, que arrastrará a Lutero hasta el extremo de rechazar el decálogo, y toda ley moral, sin excepción alguna, así como los votos y todo lo que tiene relación con ellos; el *peligro doctrinal*, que lo llevará a arrojar por la borda la contrición, la confesión, la penitencia, la mayor parte de los sacramentos, y, en resumidas cuentas, hasta la misma gracia. Este principio entrañaba la supresión de toda actividad humana en la obra de la justificación: armado de la fe, el pecador no tenía que hacer nada más que mantenerse en actitud puramente pasiva, y con eso le era imputada la justicia de Cristo: Jesucristo había cumplido la ley en lugar nuestro. Para la fe y para la moral, se hallaba el hombre en estado de incapacidad absuluta, puesto que carecía de libertad. El mismo principio de la concupiscencia invencible empujó a Lutero a creer en la ruina total de nuestro interior, hasta el punto de que, según él, la imagen de Dios estaba en nosotros completamente destruída, con lo cual había llegado a hacérsenos absolutamente imposible la curación interior, y la elevación de nuestro ser. Su obstinación se encarnizó luego en sostener este principio y le arrastró hasta el desafuero de rebelarse contra Dios, contra la Iglesia y contra el papa. Este principio se manifestó finalmente en lo exterior, como una revelación de su vida moral, en sus furores, en sus calumnias y en sus invectivas, al mismo tiempo que en sus chocarrerías. Este principio y el carácter de Lutero, nos dan la explicación de toda su teología.

A la luz de este principio se comprende por qué Lutero en la "reorganización o reforma de la teología" no se preocupa más que de las materias *soteriológicas* o de las que con ellas están relacionadas. No hay duda de que habla también del cielo, de la Santísima Trinidad, de los ángeles, y hasta de Cristo como Hombre-Dios y de Dios en la Encarnación y en sus misterios (1); sin embargo *deja* siempre los

(1) Sería seguramente demasiada exageración el inferir de aquí, como lo hacen hasta algunos católicos, que el gran mérito de Lutero ha consistido en sostener entre los suyos, a lo menos durante algunos siglos, la fe en la divinidad de Cristo. (Nota del P. Weiss).

dogmas relegados más o menos al segundo término, y esto es muy natural que así sea. Su crisis moral y doctrinal y luego su caída, tienen por punto de partida al hombre, o mejor dicho a Lutero mismo, considerado desde el punto de vista de la concupiscencia invencible y del pecado original subsistente. A su modo de ver, la única materia interesante era, por lo tanto, la de la soteriología, y ésta en el sentido de que *el hombre continuara siendo su punto central.* En el día, los teólogos protestantes se regodean en la creencia de que Cristo es el centro del "sistema" de Lutero (1) ; nada más falso, ni nada más incompatible con esta falsedad que las conclusiones resultantes de una investigación psicológica acerca del proceso evolutivo del "reformador".

Aunque habla a menudo de Cristo, no es Cristo, sino el hombre el centro de la teología de Lutero.

El punto central de esta teología es el mismo Lutero en su deplorable estado moral que él atribuye a todo el género humano; el punto central es el postulado de que la *concupiscencia es invencible y aun una cosa misma que el pecado original subsistente.* Todo lo demás, Cristo justificación, justicia, imputación, fe, caridad, bautismo, indulgencias y cuanto a esto se puede añadir, no hace más que girar en torno *de este centro único.* Este es el único punto fijo, el punto *intangible al cual, por el contrario, ajustó y sacrificó Lutero todo lo demás, incluso la misma obra de Cristo y del Espíritu Santo, en suma, la redención y la justificación.* Sacrificó asimismo a su estado interior el buen sentido y la sana inteligencia del hombre. Si los teólogos protestantes se hallan bien dispuestos a hacer un estudio exento de prejuicios, se verán forzados a admitir esta consecuencia de una larga investigación, por más acerbo y hasta indecoroso que les parezca el hecho de que su teología gravite en torno de tal centro. Lo que hasta cierto punto puede servirles de con-

---

(1) V. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 210. En su artículo *Occam y Lutero* (*Beitraege zur Forderung Christlicher Theologie*, año IV, 1900, p. 73), Kropatzchek dice entre otras cosas ridículas: "El es el que, de nuevo, descubrió que la Biblia nos conduce a Cristo, es decir, al Maestro viviente y activo, al Salvador y Dios encarnado". ¡Apañado está el mozo!

suelo, es que ello siempre ha sido así durante casi cuatro centurias.

Sin duda que, al oír a Lutero hablar de Jesucristo, alguno se creerá que únicamente después de él es cuando se sabe alguna cosa de Cristo, y que él fué quien lo descubrió, o de nuevo lo evocó de la tumba. Pues con todo eso, en *esta teología,* Cristo no opera más que un principio de redención; y muy a menudo aun no le sirve sino de *pretexto para promover broncas contra la Iglesia católica.* ¿No es, por ventura, esta la conducta ordinaria de Lutero? En lo tocante a la moral, a pesar de sus vicios, no podían parecer buenos sino él y los suyos; para probarlo, acudirá al recurso de aquellos *herejes* cuyas maniobras nos pinta él de mano maestra (1): representará a la Iglesia en la más bellaca y desastrosa forma posible, sacando a relucir sus abusos, verdaderos o falsos. En el campo del dogma o, mejor dicho, de la fe, tenían que pasar por los únicos verdaderos creyentes él y sus partidarios, y realizando así el retrato que él nos hizo de los *herejes* (2) hará los imposibles por paliar sus errores, alegando que la Iglesia no tiene la verdadera fe en los artículos que en *sus manos* se iban poco a poco agotando hasta que en fin de cuentas no quedó en pie más que el odio contra esta Iglesia, como lo vemos en nuestros días.

---

(1) *Dictata in Psalterium,* Weim., III, 445; v. también IV, 363 (1513-1515). (*Supra,* I, 16). V. además *supra,* I, 363 y s. I, 382 y s.

(2) *Opp. exeg. lat.,* I, 214 (1535) [Weim., XLII (1911), p. 126]: "Haeretici nullo modo agnoscunt errorem, sed pertinacissime defendunt et volunt videri catholici; id ut obtineant, folia ficus satis lata consuunt, hoc est, tentant omnia, quae ad colorandum et palliandum errores apta sunt". Ya sabemos que, según Lutero, la ley o sea los mandamientos de Dios no le obligan al cristiano, y que nos es imposible observarlos; sabemos asimismo con cuánto ardor combate a aquellos teólogos que sostienen que se puede amar a Dios sobre todas las cosas por las solas fuerzas naturales. Pero como revolucionario, se expresaba de una manera muy diferente. En 1522, por ej., escribía: "*El papa ha suprimido* todos los mandamientos de Dios y los ha reemplazado por los *suyos; los papistas* enseñan que *no es necesario* amar a Dios de todo corazón. Cata ahí derrocado el primer mandamiento". Y prosigue en la misma cuerda (Erl., 28, 160). A menudo habla sobre esta materia en el mismo lenguaje contradictorio, y lo mismo hace en lo que se refiere a Cristo, al bautismo, a la gracia, etc. (v. *supra,* ps. 124-126), a pesar de que los deprimía y los despreciaba, o, mejor dicho, por esa misma razón. Sobre este punto, su "Reforma evangélica" forma una etapa característica en la historia del progreso de la incredulidad.

En una teología que tiene por centro exclusivo el hombre inconstante y su interior corrompido, lo que ante todo se encontrará, será la arbitrariedad y la veleidad (1). Vuestras opiniones—decía en su tiempo S. Atanasio a los arrianos—son tan mudables como el camaleón (2). Esta censura es directamente aplicable a Lutero.

B).—*La fe justificante no es más que una buena conjetura.*

En este apartado, no trataremos más que del punto capital del "sistema" de Lutero sobre la fe justificante, refiriéndonos a la época en que el "reformador" llevaba ya muy adelantada la "fijación" de su doctrina.

En 1519, después de haber desfogado contra aquellos disparatados teólogos que no tenían la más rudimentaria noción de la fe, nos define así esta virtud: "La exacta y buena *opinión* sobre Dios". "Ahora bien—añade—: como quiera que toda opinión impulsa de por sí al hombre a obrar, no hay duda que quien tiene la fe, cumplirá todas las obras" (3).

Lo que dice aquí y lo repite en otros muchos lugares, no es más que pura filatería, puesto que nos está hablando de la fe sin caridad, y es una insigne quimera pretender que las obras han de seguir naturalmente a la fe muerta, o, por mejor decir, a la *mera opinión*. Es, otrosí, una afirmación temeraria y gratuita el decir que el mundo es

---

(1) ¡Durillas son estas dos palabras!. Pero, dado que los discípulos de Lutero han ridiculizado a Bossuet porque se creía que podía rebatir et protestantismo patentizando sus variaciones, ya que para ellos la constancia en la doctrina es sinónimo de estancamiento de la vida; dado que nos venden por una de sus mayores ventajas la de no hallarse ligados por ninguna fórmula ni por ningún dogma, y de ser siempre dueños "de pasarse libremente a otras ideas doctrinales", no hay duda que han renunciado al derecho de escocerse de estos calificativos. (N. del P. Weiss).

(2) ATHANAS., *de decretis Nicaen.* n. 1 (MIGNE, *Patr.* gr., 25, 416v.); S. AMBROSIO (*De fide ad Gratian.*, l. 1.o., c. 6, n. 46; MIGNE, *Patrol. lat.*, 16, 561v.) los compara a la *hydra* cuyas cabezas retoñaban sin cesar. V. S. AGUSTIN, *Epist. 55,* c. 6, n. 29: "Animositas haereticorum semper inquieta est".

(3) Weim., II, 425: "Cum fides sit recta et bona opinio de Deo, opinio autem quaelibet per se solam hominem trahat in opera, non est dubitandum, quin omnia opera faciat, qui fidem habuerit" Estas palabras se convirtieron en una de las tesis principales de Lutero.

gobernado exclusivamente por opiniones" é inferir de ahí: "¿No podrá, pues, el cristiano gobernarse por la fe sola"? (1). Es evidente que sí: el cristiano puede y aun debe gobernarse únicamente por la verdadera fe; nadie ha pensado en negarlo, y ésta es la doctrina de la Iglesia. Pero ¿cómo prueba Lutero que el mundo es gobernado por opiniones? ¿Qué relación hay entre este principio y la conclusión que de él infiere? Y, en fin,—y este es el problema capital: ¿á quién se le ha ocurrido decir que la fe no era más que una mera opinión? *La fe no es una opinión,* porque la opinión está siempre ligada al "miedo" o la contingencia de que lo contrario pueda ser la verdad.

La fe—dirá dos años más tarde—es una *"opinión firme y constante"* (2), "una *buena suposición,* una confianza consoladora, *una firme suposición"* (3). Pero si la fe es esencialmente una conjetura, una opinión y una suposición ¿cómo se puede hablar de *certidumbre* y de *seguridad?* Un año más tarde, contrapondrá la conjetura a la verdad *cierta,* negándola con ello cuanto le había atribuído el año anterior (4). En 1527 responde a Ecolampadio: "Por eso las palabras de S. Agustín no sirven de nada para probar la *certidumbre* de la doctrina de Ecolampadio; sólo le inducen a conjeturas [fantásticas] y a la *obscuridad;* pero ellos, no se precian de que están en las *tinieblas,* sino de que poseen *ciertamente la verdad* (5). Aquí Lutero con-

(1) *Ibid.* "Mundus regitur solis opinionibus, et sola fide non possit regi christianus?"

(2) Weim., VIII, 323 (1521): "Firma opinio". En el fol. 284v. de su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* (Ficker, II, p. 333, 2), no admite que *opinio* sea sinónimo de *fides Christi.*

(3) Weim., VIII, 356 (1521).

(4) Weim., VII, 344 (1520). V. este pasaje *infra,* al final de D, II.

(5) Weim., XXIII, 210, nota, linea 9. En otra nota sobre la "firma opinio" (Weim., VIII, 323, Karwerau pretende salvar "la fe que opera la justificación", esa fe de Lutero que no es más que una opinión o una suposición; pero su explicación es tan insuficiente como arbitraria. Dice que al emplear la palabra *opinio,* no se le ocurrió a Lutero la idea accesoria de incertidumbre que encierra, sino que se fijó más bien, porque esto es lo que él quería hacer resaltar, en el motivo personal, subjetivo (de la fe), esto es, en la importancia de la decisión del corazón (para creer)... Kawerau comete aquí una tautología, porque el motivo personal, subjetivo es precisamente lo que constituye la opinión o conjetura, y cuando Kawerau llama a la opinión una *decisión* del corazón, sin duda que se le podría preguntar si él mismo se ha fijado bien en el sentido de las palabras *opinión* y

trapone la certidumbre a la conjetura; sabe, pues, perfectamente que la suposición, la conjetura y la opinión no producen la *certidumbre.* Desde el momento en que así se lo dijo el corazón, acusa a los papistas de que no tienen nada más que un sueño, *una conjetura, y no la fe* (1). Mas para él que daba al diablo toda lógica y toda dialéctica, maldita la importancia que tenía una contradicción de más o de menos. El debía saber que la opinión, la conjetura y la suposición no pueden obligar a que nadie se *adhiera firmemente* a lo que cree. Y, sin embargo, esta *firme adhesión* es indispensable para la virtud de la fe: por lo tanto, se contradice a sí mismo cuando, constreñido por la realidad ve en la fe un asentimiento firme (2). Harto más lógicos son los escolásticos afirmando con Sto. Tomás que la fe difiere de la opinión, de la duda y de la suposición, porque estas disposiciones no pueden producir una adhesión firme del entendimiento (3).

La fe, nos dice Lutero, *siendo la más hermosa de las obras,* no puede venir sino de Dios (*infra,* D, II.) ¿Cómo se concilia esta afirmación con la definición que acaba de darnos de esta virtud? Una opinión, una conjetura o una suposición ¿puede ser la obra más hermosa de Dios? ¿No nos da Dios más que una conjetura y una mera opinión? Según lo indica su propio significado, la conjetura y la opinión son producto de nuestro cerebro. Es forzoso concluir de aquí que en la teología de Lutero el exordio de la justifi-

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (1535) I, 135: "quod habent, somnium ,*opinio* et ratio naturalis, *non fides est*".

(2) *Ibid.*, I, 191: "firmus assensus, quo Christus apprehenditur".

(3) *Com. sobre la Ep. a los Hebreos* (XI, I), lect. I: "Per hoc quod dicitur "argumentum" distinguitur fides ab opinione, dubitatione et suspicione, quia per ista non habetur firma ad haesio intellectus ad aliquid: per hoc autem quod dicitur "non apparentium", distinguitur ab habitu principiorum et scientia Et per hoc quod dicitur "rerum sperandarum", distinguitur a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem". V. además 2.a 2.ae qu. 2, a. 1 acerca del "asentimiento" y de la "firme adhesión" en la creencia.

---

decisión. Además de esto, con la apuntada explicación, Kawerau hace de la fe "que produce la justificación" una fe adquirida, una fe puramente humana, que con razón rechaza Lutero ordinariamente como un desvarío (desvarío que calumniosamente atribuye a los *prostibula papae*), pero que él admite en este lugar. (Las réplicas de Otto Scheel (*Ergaenzungsband,* II, p. 524 y sig.) no son más que una repetición de lo dicho por Kawerau. (N. del P. Weiss).

cación le pertenece al hombre y no a Dios. Lutero, según lo veremos más adelante, *es, más pelagiano* que ninguno de los escolásticos con quienes se rifa (1).

C).—*Explicaciones de Lutero sobre los conceptos de la fe y de la autoridad de Dios y de la Iglesia.*

Estamos lejos aun de haber agotado la materia con lo que acabamos de decir sobre el concepto que tenía Lutero de la fe. Desde el principio, acostumbró mezclar con este concepto otras ideas diferentes, y *toda su doctrina sobre la fe no es más que un tejido de contradicciones;* suele emplear palabras altisonantes que implican ideas contradictorias.

No hay duda que en su *Comentario de la Epístola a los Romanos* menciona de cuando en cuando el verdadero concepto de la fe, que consiste en la sumisión a la palabra de Dios y la aceptación creyente de esta palabra, no por razón de evidencia directa, sino por razón de la autoridad infalible de Dios que ha pronunciado esta palabra (2). De esta suerte, se nos presenta la fe—y con muy justo título—como una firme creencia en el contenido de la revelación,

---

(1) *Infra,* § 5, F. Esto es lo que se infiere asimismo de las palabras de Kawerau que acabamos de citar (*supra,* pág. 249, n. 5).

(2) En el fol. 251 [Ficker, II, 725, 25], dice sucintamente: "Fides nihil aliud est quam obedientia spiritus". A menudo, sobre todo desde el fol. 225v. [Ficker, II, 233, 1], repite que se debe creer la palabra [de Dios]. A este propósito dice: "Justi sunt omnes qui *huic verbo* credunt".—Fol. 231v. [Ficker, II, 242, 4]: "Fides verbi Dei".—Esta palabra es una palabra revelada: "Antequam hoc verbum fidei... revelaretur, erant omnia in figura et umbra". Fol. 225v. [Ficker, II, 232, 16].—Jesucristo es quien ha revelado esta palabra, la cual no es otra cosa que el mismo Cristo; también dice Lutero en el fol. 230 [Ficker, II, 240, 10]: "Universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspiciatur, licet facie tenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit: "finis legis Christus", quod dicit: "omnia in Christum sonant". Lutero no hace más que repetir aquí la antigua doctrina de la Iglesia, que continuaba siendo la misma en su época. Por eso se dice sencillamente "credere in Christum". Fol. 227v., 229 [Ficker, II, 236, 15, 27; 238, 12, 22].—Lutero nos indica algunas veces el contenido de esta palabra, por ej., en el fol. 230v. [Ficker, II, 240, 22]: "Verbum credendum est nihil aliud quam: Christus est mortuus et resurrexit". En el fol. 231. [Ficker, II, 241, 14], enseña que "tota justitia hominis ad salutem pendet ex Verbo per *fidem,* et non ex opere per *scientiam*". En el mismo pasaje protesta contra los que "ubi credere debent, demonstrari sibi volunt".

creencia fundada en la autoridad divina (1). En este mismo *Comentario*, según lo hemos visto, afirma que se debe creer la palabra de Dios, tal como la *Iglesia* nos la transmite por *sus ministros* ("miembros", dice él), y en la enumeración de estos ministros abre demasiado la mano (2). También nos da en este Comentario la razón de esta fe en términos dignos de atención: estos ministros de la Iglesia *son los enviados de Dios*, porque,—dice—lo que hace al caso es "que el que enseña sea enviado de Dios, como Juan Bautista. Ahora bien: se reconocerá su misión divina si, a ejemplo de los apóstoles, la prueba con milagros o con testimonios celestiales, o si ha sido enviado por una autoridad afianzada con tales testimonios y si *predica sometiéndose humildemente a esta autoridad, siempre dispuesto a someterse a su fallo,* y a no enseñar sino lo que se le ha encomendado y *no lo que se le antoje o lo que él mismo ha inventado. He aquí el más sólido argumento para desbaratar a los herejes.* Pagados de la capa de piedad con que se disfrazan, también predican ellos, pero lo hacen por su propia cuenta, sin ninguna credencial de Dios o de una autoridad confirmada por él... No pueden decir los tales: "Predicamos porque somos enviados". ¡Ahí está precisamente su flaco! Y en eso consiste toda la fuerza y la salud, y a su vez *ésta es la base sin la cual todo lo demás es falso,* aun cuando ellos no se den cuenta de esta falsedad."

"Antes de habérsele dado al mundo el Evangelio—continúa—mucho tiempo hacía ya que se le había prometido; no era, pues, una nueva invención; había sido prometido por numerosos profetas, y no sólo de viva voz, sino también en las santas Escrituras. En favor de su doctrina o de su herejía, está obligado el hereje a presentar un testimonio del mismo género. *Es preciso que demuestre dónde y por quién ha sido él prometido; que nos muestre sus profetizadores y los escritos en que él ha sido predicho, para que también la escritura le sirva de testimonio;* pero no se preocupan de esto para nada, y dicen y estúpidamente. "Nosotros estamos en posesión de la verdad y creemos e invo-

(1) Se halla algunas veces la misma doctrina en sus escritos posteriores: Erl., 22, 15 (1520); *Galat.*, II, 314 (1535).
(2) *Supra*, II, 60-62.

camos (el nombre de Dios); como si bastase con que ellos así se lo crean para que en realidad vengan de Dios; como si para hacernos creer en su misión no fuera indispensable que Dios confirmase la palabra de ellos y cooperase a ella con señales que la acompañaran, y a la vez, con promesas y profecías que la precedieran. *De este modo fué fundada la autoridad de la Iglesia según lo cree todavía la Iglesia de Roma.* Así es como se predica el Evangelio con seguridad cuando no hay defectos por otros motivos" (1).

Es ocioso advertir que en estas palabras pronuncia Lutero un veredicto aplastante contra su futura rebelión; todo cuanto aquí dice de los herejes viene de molde a la conducta que el observó más tarde: también él pretendía entonces que su palabra era la misma palabra de Dios, y a él le parecía que así era en realidad. Pero ¿quién lo había enviado? En 1516, no reconocía más que dos misio-

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 235v. [Ficker, II, 248]: "Ideo ante omnia oportet advertere, ut is qui docet, sit a Deo missus sicut Johannes. Quod cognoscitur, si per miracula et testimonium de coelo sese probaverit missum, ut Apostoli, vel authoritate ejusmodi coelitus confirmata ulterius missum, et sub humili subjectione ejusdem authoritatis praedicet, semper stare judicio illius paratus, ac quae mandata ei sunt, loqui, non quae placita sunt sibi ac inventa... Hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur Haeretici. Quia sine testimonio Dei vel authoritatis a Deo confirmatae, sed proprio motu, specie pietatis erecti praedicant, ut Jere., 23: "Ipsi currebant et ego non mittebam eos". Et tamen audent dicere: Nos salvabimur, quia invocamus nomen Domini; nos invocamus, quia credimus; nos credimus, quia audimus; nos audimus, quia praedicamus. Sed hoc dicere non possunt: nos praedicamus, quia misi sumus. Hic, hic jacent! Et hic est tota vis et salus, sine quo caetera falsa sunt, licet an falsa sint non cogitent. Ideo Apostolus, Rom. I, ne Evangelium per hominem intrasse mundum putaretur, magnifice illud commendat: primo, quod sit promissum antea diu, quam veniret, non noviter inventum; deinde non per unum, sed multos et prophetas Dei, non tantum in voce, sed et in scripturis etiam sanctis. Tale testimonium debet et haereticus proferre suae doctrinae et haeresis. Monstret, ubi sit ante promissum, et a quo; deinde per quos; tandem in quibus scriptis, ut sic etiam literas velut testes exhibeant. Sed horum illi nihil solliciti, stulte dicunt: Nos veritatem habemus, nos credimus, nos audimus, nos invocamus, quasi hoc satis sit, ex Deo esse, quia ipsis ita ex Deo videatur esse, et non necesse sit Deum sermonem suum confirmare et cooperari sequentibus signis, ac praecedentibus promissis ac prophetiis.

Sic ergo authoritas Ecclesiae instituta, ut nunc adhuc Romana tenet Ecclesia; secure praedicant, qui sine aliis vitiis Evangelium praedicant".

Además de esto, como escribía Lutero algunos años antes, la misma Iglesia está "captiva in autoritatem scripturae, non docens nisi Verbum Dei". Weim., III, 261 (1513).

nes: la que viene directamente de Dios, y ésta debe ser probada por signos y milagros y aparecer anunciada de antemano en la Escritura; y la que viene de una autoridad establecida en esas condiciones. No conoce más que un caso perteneciente a esta categoría, y es la *Iglesia de Roma.* Cuando se rebeló contra ella, se agarró al primer género de misión apelando de la Iglesia romana; pero no viñieron en su ayuda las señales, ni los milagros, y la Escritura no decía una palabra favorable a su propósito. ¿Qué pruebas podía, por lo tanto, presentar de que él venía de Dios? Todas las respuestas que dará más tarde se reducirán a una mera *petición de principio* o *círculo vicioso.* En pos de todo lo que anticipa sobre esta materia, y, señaladamente, después de esta afirmación de que *se debe tener la certeza* de enseñar y predicar la palabra de Dios y no una doctrina humana o diabólica, y de haber sido además llamado a este ministerio (1), se echa inmediatamente encima esta pregunta: *"Y tú ¿cómo pruebas tu misión?* ¿Qién te ha enviado a tí? Según lo que tú mismo has dicho, mi querido fray Martín, no basta que *a tí te parezca* que predicas la palabra de Dios, por más de que estés en la íntima convicción de ello. Es necesario que *Dios* confirme tu palabra, porque, hasta el presente, otras personas están más persuadidas todavía de que tú doctrina es diabólica (2).

Por lo demás, desde esta época, no se mantuvo fiel al deber que él mismo había atribuido al predicador y al profesor de confesarse humildemente sumiso a la autoridad que le encomiendó su misión, ni al de no decir nada más que lo que se la había ordenado que dijera, y no lo que a él le viniera en talante, o lo que él mismo forjara a su capricho. En efecto, en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* ya no exige sino la fe sola (3) para la justificación. Su es-

---

(1) W. WALTHER que da principio a su libro *Luthers Beruf* (vocación de Lutero) (Halle, 1890, p. 4) por estas palabras del "reformador", no se ha fijado en esta petición de principio, y ya no sale de ella en todo el discurso de la obra. [V. también WALTHER, *Luther wieder Rom,* 1906, p. 44 y sig].

(2) V. además *infra,* § 5, VI, c.

(3) Fol. 230v. [Ficker, II, 240] "Justitia fidei stat in Verbo credito... Dicas constantíssime: "Christum ascendisse in coelum" et salvus eris". En este *Comentario* se hallan a menudo palabras y frases parecidas a estas.

tado moral no le permitía retroceder del pecado mediante un arrepentimiento sincero y volver al amor de Dios.

D).—*La "pasividad" en la justificación.—Lutero rechaza los actos vitales.—Supremacía de la sinrazón*

Una vez que el *cristiano*, movido y excitado por la gracia, se arrepiente de sus pecados, y lleno de fe y de confianza se vuelve a Dios para alcanzar su perdón, *Lutero* excluye de la justificación todos los actos interiores y exteriores procedentes del pecador. Dios—dice—no podrá ser obtenido por nosotros, ni nos será posible llegarnos a él más que por la completa supresión de todo cuanto en nosotros hay de positivo. Nuestras obras deben cesar y nosotros debemos mantenernos en estado de pasividad absoluta con respecto a Dios (1). Es asimismo necesario que el hombre se mantenga totalmente pasivo con respecto a toda gracia subsiguiente, "sin producir ningún acto de inteligencia o de voluntad" (es decir, que debe reducirse al estado de un irracional) "lo cual es molesto y sumamente aflictivo para el alma, sin duda alguna" (2).

Si hemos de hacerle caso, nosotros recibimos la justicia de una manera absolutamente pasiva: "Allí, en efecto nosotros, nada producimos, ni damos nada a Dios, sino que

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 217v. (Ficker, II, 219): "Nec potest (Deus) possideri aut attingi nisi *negatis omnibus affirmativis* nostris".—*Ibid.*, fol. 206v. (Ficker, II, 203): "Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum ejus, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt, et efficimur *pure passivi* respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus".

(2) Folio 208 (Ficker, II, 206): "Ad *primam* gratiam, sicut et ad gloriam, semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum. Quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, oportet quod neque oret neque operetur, sed *solum patiatur*. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac veluti in perditionem et annihilationem ire quod vehementer ipsa refugit. Ideo saepius nobilissimis sese privat gratiis.

Primam gratiam eam voco, non quae in principio conversionis infunditur, sicut in baptismo, contritione, compunctione sed *omnen aliam sequentem* et novam, quam nos gradum et *augmentum gratiae* dicimus. Quia gratiam (Deus) dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usque dum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse *cooperantem*, quae tamen in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda".

únicamente recibimos, y *recibimos* también la operación de otro que obra en nosotros, esto es, de Dios. De ahí procede el nombre de *Justicia pasiva* que se da a la justicia de la fe, o a la justicia cristiana" (1).

Tal es la doctrina de Lutero a contar desde 1516 y esta doctrina jamás la abandonó ya en adelante *con propósito deliberado.*

Nada más natural. Esta doctrina está en perfecta harmonía con el estado de su alma, esclava de una invencible concupiscencia, que aun bajo el influjo de la gracia, es decir, de una justicia imputada, se encalabrinaba y se rebelaba, según lo hemos visto (2) ; y que, desde ese momento ya se estaba quieta, o, mejor dicho no podía ni debía rebullirse antes de la justificación ni durante la misma. Según su sistema, todo movimiento sería un pecado.

VI.—LA PASIVIDAD QUE EXIGE LUTERO ES CONTRADICTORIA Y REPROBADA POR EL SENTIDO COMUN.

Pero aun en este sistema ¿es posible aspirar a esta pasividad que tan importante papel desempeña para Lutero? Para mantenerse pasivo en orden a la *fe* y a la *justificación,* no basta renunciar a la confianza en la *propia* justicia y cuanto con ella tiene relación. Lutero exige además que se renuncie a todo acto del entendimiento y de la voluntad. Se sostiene firme en esta condición, y no puede menos de hacerlo así, toda vez que niega el libre albedrío, y no es menos cierto que con esto le despoja al hombre de la facultad de responder al llamamiento de su Criador y Salvador (3).

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas,* I, 14 (1535): "Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus, et patimur alium operantem in nobis, scil. Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam justitiam appellare *passivam justitiam*". II, 199: "Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum".

(2) *Supra,* p. 113.

(3) A esta facultad se la llamaba *potencia obediencial.* He aquí lo que sobre ella dice Sto. Tomás (3.a p., qu. 11, a. 1): "In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem *altiorem* actu, in quem reducitur per

Así como en el sistema de Lutero la libertad humana queda reducida a una mera denominación, así también y en la misma medida la pasividad se convierte en una palabra vacía de sentido, es decir, sin significado ninguno. *En tal supuesto, la voluntad es absolutamente inhábil aun para recibir la fe* (la cual, según Lutero, reside en la voluntad) *o la justicia.* Mas entonces ¿cómo podrá el hombre creer o justificarse?

Claro es que Lutero conviene en que la voluntad debe poseer la aptitud para recibir la gracia de Dios, y hasta da por buena—por lo menos en la medida que él la sabía y entendía—la doctrina de los "sofistas" sobre este punto: "El cielo, dice el proverbio, no ha sido creado para los gansos" (1). Pero ¿qué valor tienen estas afirmaciones? A pesar de ellas, no está menos imposibilitado, dentro de su sistema, de sostener que el hombre tenga aptitud alguna para recibir la justificación.

---

(1) *De servo arbitrio* (1525), *Opera var. argum.*, VII, 158 (Weim., XVIII, 636): "Si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur; hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu ut Sphistae loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat? Neque enim pro anseribus, ut dicitur, coelum creavit".

---

agens naturale; et haec consuevit vocari *potentia obedientiae* in creatura".

[No es lugar apropiado el presente para estudiar detenidamente este intrincado punto, y nos ceñiremos a dar sobre él una somera explicación. Entiéndese en teología por "potencia obediencial" la aptitud de la naturaleza para recibir un modo de ser superior, esto es, la vida sobrenatural. Según la verdadera noción del orden sobrenatural, es evidente que el hombre no puede por sus fuerzas naturales *producir* nada sobrenatural, y ni siquiera puede *merecer* en el sentido propio de la palabra. Tampoco puede, a lo menos según la opinión tradicional, disponerse para ello mediante una actividad personal *positiva*, que le haga *capaz de recibirla.* (Así lo dice, por ej., FELIPE DE LA SS. TRINIDAD., *Summa philosoph.*, 2.a 2.ae, qu. 46, Colon. Agrupp., 1655, II, 661 y sig. y GONET, *Clypeus*, Colon. Agripp., 1671, I, 148 y sig.). Pero estas imposibilidades se refieren exclusivamente a la *existencia* o a la *producción* de la vida sobrenatural, no a la *recepción* de esta vida, es decir, a *la manera de apropiársela.* Sólo Dios puede producir en nosotros la vida sobrenatural; pero la recepción de esta vida depende a la vez de la acción divina y de la cooperación humana. Ahora bien: Lutero le niega al hombre no solamente la actividad en la *recepción* de la vida sobrenatural, sino hasta la capacidad de *recibir* esta vida. Not del P. Weiss].

Por lo demás, esta imposibilidad se debe a otra causa más profunda. S. Agustín (y con él los escolásticos) veía en la *semejanza del hombre con Dios* la razón fundamental de que únicamente la criatura racional, con exclusión de los demás seres, pudiera recibir la gracia (1). Pues bien: según Lutero, la circunstancia de haber sido creado el hombre a imagen de Dios, se identificaba con la posesión de la justicia original; por donde la caída original ha traído consigo la pérdida de esta semejanza y el hombre se hizo semejante al demonio (2) con toda la negrura de la malicia diabólica (3). En realidad, "tanto en el hombre como en el demonio", el elemento espiritual (a diferencia del elemento natural) "ha sido *totalmente* destruído por el pecado" (4).

Quiéralo o no Lutero, dentro de su sistema el hombre ha perdido *toda capacidad* para recibir la gracia; y no solamente ha perdido esta capacidad de las cosas divinas, sino que no tiene más que "puras tinieblas, error, maldad y perversión de su voluntad y del entendimiento". "Todo lo que hay en nuestra voluntad es malo, y todo lo que hay en nuestro entendimiento es error" (5). Para Lutero el hombre está completamente arruinado; todas sus acciones y sus buenas obras mismas, son necesariamente pecado, y nada más que pecado.

En este sistema, el atribuír al hombre la receptividad, la pasividad con respecto a la gracia ¡equivaldría a sostener que el pecado es capaz de recibir la gracia! He aquí la consecuencia de su doctrina.

Pero volvamos a su negación del libre albedrío. Escribía en 1516: ¿Cómo ha de caber discusión sobre el libre albedrío, "donde la ley de la carne bajo el imperio de Satán te *empuja* al pecado y a intolerables tormentos de con-

---

(1) *Cont. Jul.*, VI, c. 3, n. 15. V. también Sto. Tomás, *I Sent.* dist. 3, parte 2 (in expositione textus); dist. 37 (in expositione textus).

(2) *Supra*, p. 116 y s.

(3) *Opp. exeg. lat.*, XIX, 95 (1532, publicado en 1538). V. el pasaje *infra*, IV.

(4) *In Galat.*, I, 255 (1535) (Weim., XL, I, 293, 25).

(5) *Ibid.* (v. *Supra*, p. 116, n. 3): "... Quidquid est in voluntate nostra, est malum; quidquid est in intellectu nostro, est error".

ciencia?" (1), que viene a ser lo mismo que decir que nos vemos *apremiados* a pecar sin remedio. En este mismo lugar habla también Lutero de la "tragedia de nuestra vida" (*"Nostrae vitae tragoedia"*).

Sin embargo, quien dice apremio no por eso dice todavía supressión de la aptitud. Pero Lutero avanza más, y afirma que la voluntad está formalmente *muerta*: y en tal caso de nada sirve la pasividad en orden a la gracia.

En 1518 sostenía que, después del pecado, el libre albedrio está rematadamente *muerto,* tan muerto como los difuntos resucitados por Jesucristo, y que ésta había sido la doctrina de los santos (2). Esta última afirmación no es más que un infundio y la primera es una necedad. Lutero no podía ignorar que en los muertos resucitados por Jesucristo no han visto los santos doctores la imagen del libre albedrío, sino las de los que padecen la muerte del alma, esto es, de los pecadores, cuyo espíritu ha muerto moralmente por el pecado mortal que lo aparta de Dios que es su vida verdadera (*supra,* II, p. 489) y lo hace merecedor de la muerte eterna.

Pero esta muerte espiritual ¿lleva consigo la pérdida del libre albedrío? Esta pérdida equivaldría a una *disolución* del ser, porque el libre albedrío pertenece a la esencia misma de la voluntad o, por mejor decir, es la misma

---

(1) Weim., I, 93. En 1525 escribía: "Nosotros somos los prisioneros del diablo; él es nuestro *príncipe* y nuestro *dios; apremiados estamos* a hacer lo que él quiera y lo que él nos inspire". Erl., 24, 311. Más tarde, dirá: "Accendit autem Satan voluntatem contra Deum, et tamquam equo natura sua indomito subjicit calcaria. Haec tot ac tam multiplicia mala, ex peccato per Satanam enata, isti non vident, qui liberum arbitrium defendunt". *Opp. exeg. lat.,* XXIV, 464 (1545).

(2) Weim., I, 359 y sig.: "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo... Liberum arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti". Esta tesis forma parte de los artículos fundamentales de Lutero. En 1531 escribía: "La doctrina con que enseñamos que la voluntad libre está *muerta,* y que ella *no es nada,* está firmemente fundada en la Escritura. Hablo de la voluntad libre con relación a Dios y a las cosas del alma; pues ¿qué necesidad tendría de discutir largo y tendido sobre la libertad (del hombre) sobre lo que se refiere a las vacas, a los caballos, al dinero y a las fincas?" Erl., 25, 73. V. también 44, 180, 183 (1537-1540).

voluntad (1). Pues bien: sólo un ser material, o sea un ser compuesto como el hombre, es capaz de disolución. De por sí, no subsiste entonces sino la parte espiritual; y por lo tanto, para que la voluntad pudiera morir, sería preciso que no fuera una facultad espiritual, sino material. También aquí Lutero se ha pagado de las palabras, sin preocuparse de las ideas, y confunde las expresiones "ser esclavo del pecado", con "estar muerto", esto es, la muerte natural, con la muerte espiritual.

Pero de nuevo se ve aquí que esta doctrina suprime la aptitud para recibir la acción de Dios y su gracia. ¿A quién se le ocurrirá decir que un cadáver tenga aptitud para recibir ninguna cosa? ¿Quién se empeñará en sostener que una voluntad *muerta* "con respecto a Dios y a las cosas del alma" sea capaz de recibir la acción de Dios o cualquiera cosa superior a su naturaleza? Por consiguiente, en el sistema de Lutero, la justicia de Cristo, esto es, la gracia, no será *recibida* por el hombre, lo cual indicaría *receptividad* en él; *no hará más que encubrirlo.*

Esta conclusión se infiere también de otra teoría que; por más de que pertenece a las primeras opiniones del "reformador", no se encuentra en sus obras sino después de la precedente, y según la cual, *sólo* Dios es libre: "El libre albedrío—escribía en 1525—es atribución exclusiva de Dios, y atribuírla al hombre sería lo mismo que atribuírle la divinidad" (2). Pero en ese caso, en la obra de la justificación el hombre es absolutamente incapaz de consentir o de no consentir en ninguna cosa, porque consentir o rehusar serían manifestaciones de la libertad, manifestaciones que acaban de serle denegadas. Por lo tanto, en la obra de la justificación la voluntad no tiene receptividad para nada; sólo Dios es el que puede y debe producirlo todo. El es quien debe cumplir la ley en lugar nuestro, así como

(1) Mateo de Aquasparta que se sabía a fondo a S. Agustín, dice: "Liberum arbitrium est essentialiter ipsa voluntas,... ista enim est universalis motrix in anima, movens se et omnes alias vires". *Quaestiones disputatae selectae,* t. I. Quaracchi (1903) p. 210.

(2) *De servo arbitrio, Opp. var. arg.,* VII, 158-59 [Weim., XVIII, 636]: "... liberum arbitrium esse plane divinum nomen... Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit".

la idea de una cooperación por nuestra parte no es más que una pura ilusión.

Claro es que nos dirá Lutero que Dios no obra sin nosotros y que nosotros debemos cooperar con él, etc. (1). Pero ¿cómo entiende él esta cooperación? La entiende en un sentido puramente automático; la entiende como Staupitz (2) : es preciso que yo esté presente. "Quien se empeña en defender la voluntad libre del hombre y sostener, *por más, parco que sea,* que ella es capaz de alguna cosa en el orden espiritual y que puede *prestar su concurso,* ese reniega de Cristo. A eso me atengo yo, y bien se que esto es la misma verdad" (3).

Esto es muy lógico. En lo tocante a las cosas espirituales y divinas, la voluntad humana y el hombre en general, no era para Lutero más que un tarugo o un guardacantón. En tales condicionees, no hay para qué hablar de *aceptar* la gracia, de *seguir* sus impulsos, ni menos, y con mayor razón, de *cooperar* con ella, como lo sostienen, por el contrario, todos los escolásticos (4). Así, pues, según Lutero, lo que el hombre *parece* ejecutar con respecto a la justificación, es desde el principio hasta el fin *única* y *exclusivamente* obra de Dios. Obrar con miras a la justificación, y aun el aceptar la gracia, es absolutamente imposible para el hombre (5).

---

(1) *Ibid.*, p. 318 [Weim., XVIII, 754].
(2) *Supra*, p. 194. V. también p. 199.
(3) *Pláticas de sobremesa.* II (1845), 53 y sig.
(4) ALEJANDRO DE HALES, 3 p., qu. 61, m. 3, a. 2, ad 2: "Liberum arbitrium secundum duplicem rationem comparatur ad gratiam: scil. in ratione *recipientis,* et in ratione *operantis;* et tamen utrumque est voluntatis seu liberi arbitriii, scil. recipere gratiam et cum gratia operari"; explica a continuación la obra de la gracia, el consentimiento de la voluntad y la cooperación. En este punto no hay la menor divergencia entre los escolásticos. V. además *supra*, p. 112.
(5) *De servo arbitrio, loc. cit.*, p. 317 [Weim., XVIII, 754]: "Homo *antequam renovetur* in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum; *deinde renovatus,* nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus in nobis, *nos sine nobis* recreans et *conservans* recreatos... Sed non operatur sine nobis ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur". Pero ¿cómo? "Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? Imo quid ei relinquitur *nisi nihil? Et vere nihil".* Por manera que en lo que se refiere a la obra de la justificación, nos-

VII.—LA FE ES IMPOSIBLE EN EL SISTEMA DE LUTERO

Una contradicción llama a otra. Si la libertad es imposible y ataca los fundamentos de la verdad, y si está muerta, entonces no es posible *creer.* Por más de que la fe es en buena hora un don de Dios, es preciso, sin embargo que sea *yo el que crea,* y es preciso que sea *yo el que acepte* la fe. El acto de fe supone un acto de adhesión, el acto libre de mi *voluntad.* "El creer o no creer depende del libre albedrío del hombre", dice S. Agustín (1). "Se puede penetrar en una iglesia sin quererlo... y recibir la Eucaristía sin quererlo"; más "para creer es preciso quererlo"; "la fe por la cual creemos a Dios o nos confiamos a Dios, está *en nuestro poder* (2)". Ahora bien: para que la voluntad incline a la inteligencia a adherirse a la palabra que acaba de oír, desde luego que es preciso que sea movida por la gracia divina; pero ella no puede ser instigada ni movida por Dios sino porque tiene la aptitud o *potencia pasiva* de recibir la acción divina, y por consiguiente la posibilidad de obedecerla. Por lo tanto, esta obediencia de nuestra parte es un acto de consentimiento, es decir un *acto libre,* puesto que la voluntad puede *rehusar* esta adhesión (3). Todo esto queda eliminado del sistema de Lutero.

Pero, si esto es así, ¿cómo es posible que la *fe* se convierta en un acto verdaderamente humano? Lutero dice

(1) *De praedestinatione Sanctorum,* c. 5, n. 10: "Credere vel non credere in libero arbitrio est voluntatis humanae". V. Sto. Tomás, 2.a 2.ae, qu. 10, a. 8.

(2) *Tract. 26 in Joann. Evangel.,* n. 2: "Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens; accipere Sacramentum potest nolens: *credere non potest nisi volens*". Y aun en el *De Spiritu et lit.,* tan encomiado por Lutero, escribe así, c. 32, n. 55: Fides qua credimus Deo vel credimus in Deum, *in nostra potestate* est, quoniam, cum vult quisque, credit, et cum credit, volens credit". V. también *supra,* p. 112 y s.

(3) Sto. Tomás, 1.a 2.ae, qu. 21, a. 4, ad 2: "Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum".

---

otros no somos sino meros caramillos, instrumentos *sin vida* en las manos de Dios, *sin poder* hacer absolutamente nada, y no poseyendo apenas cosa propia. Tal es la doctrina de Lutero, doctrina totalmente opuesta a la Sagrada Escritura y a la sana razón.

explícitamente que la fe es en nosotros obra exclusiva de Dios; "La fe—dice—es la más grande de las obras divinas. En tanto que Dios produce todas las demás obras con nosotros y por nosotros, *para la de la fe obra en nosotros y sin nosotros* (1). Y afirmaciones como estas se hallan a menudo en sus obras.

Esta última idea ¿es propiamente original de Lutero? Tal podría creerse, porque, si no me engaño, ni él ni otro alguno de los teólogos protestantes dan a entender que nadie la emitiera antes que el "reformador"; y, sin embargo, no es en el fondo más que la definición escolástica de la *virtud*, definición mal comprendida por él. Para distinguir la virtud *infusa* de la virtud *natural adquirida*, dicen los escolásticos terminantemente que la *virtud infusa es producida por Dios en nosotros y sin nosotros* (2).

Los escolásticos de todos los matices se sirven de estos términos para definir las tres virtudes teologales, y, por lo tanto, también la fe (3). Por manera que al emplearlos Lutero, nada de nuevo nos enseña. Lo único nuevo es que no admite esta definición más que para la fe, y nuevo también es el *sentido* que se ve obligado a darla. Según los escolásticos, no hay duda que la virtud (sobrenatural) nos es *infundida* por Dios, sin acto ninguno de nuestra

(1) *De captivit Babyl.* (1520): "Fides opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum... Est opus Dei, non hominis, sicut dicit Paulus; caetera nobiscum et per nos operatur, ***hoc unicum in nobis et sine nobis operatur***". Weim., VI, 530.

(2) Ya decía Pedro Lombardo (*2 Sent.*, dist. 27): "Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, *quam Deus solus in homine operatur*. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi (118, 121): "Feci judicium et justitiam", ita dicens: "Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus... quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit". En su consecuencia, los antiguos escolásticos daban la siguiente definición de la virtud: "Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*". Sto. Tomás (la 2.ae, qu. 55, a. 4, arg. 1) dice que esta definición era comúnmente aceptada en su tiempo "quae solet assignari". Si algunos autores, como Pedro Lombardo por ej., omiten el "sine nobis", en ese caso, en lugar de "Deus", dicen "*solus* Deus". V. la nota siguiente.

(3) Hasta el tiempo de Lutero, continuaron los escolásticos aceptando esta definición de la virtud. Me limito a citar a Vorlion (*2 Sent.*, dist. 27). Biel (*3 Sent.*, dist. 33, qu. única) cita estas palabras de las *Sentencias*: "Quam *solus* Deus in nobis operatur", y añade él: "quod tantum de *infusa* est verum".

parte (1); pero no puede hacerse *nuestra*, sino contando con *nuestra adhesión a ella* (2). Además de esto, ella es verdaderamente una cosa real, es decir, una cualidad sobrenatural ("habitus") recibida por una de las potencias del alma, inherente a esta potencia, y haciéndola capaz de *obrar* por su influjo.

Pero *¿es posible en la doctrina de Lutero un acto de verdadera adhesión*, es decir de sumisión libre de nuestra razón a la verdad eterna? *De ninguna manera.* Pues si realmente es así, es forzoso concluír que dentro de esta doctrina es *imposible* la fe.

Quien está persuadido de que la fe atenta *contra* la naturaleza o *contra* la razón, o de que la razón y la fe se contradicen, renuncia *a priori* a adherirse a la doctrina y al acto de la fe. Obligar a la razón a admitir lo que le es contrario, o a admitir, en suma, cualquier cosa *desrazonable*, sería no sólamente querer deshonrarla, sino tratar de anularla. En tal caso, no podría ella aceptar el don de la fe, porque le faltaría la "potencia obediencial", o sea la receptividad.

Por otro lado, exigir que la razón se adhiera a una cosa no razonable sería para Dios una imposibilidad. No puede Dios otorgarnos el don de ninguna cosa contraria a la razón, es decir, de ninguna cosa absurda. Un don como este, sería inferior a los de los Dánaos, y Dios con él no solamente destruiría su obra, esto es, a su criatura la razón, sino que también se negaría a sí mismo como verdad eterna. Si, pues, alguno enseña que la fe es *contraria* a la razón, o que la fe y la razón no pueden harmonizarse, todo cuanto ese tal escriba sobre la virtud de la fe se parecerá a un edificio sin cimiento, y no será más que un sartal de palabras portadoras de ideas absolutamente contradictorias.

---

(1) Es decir, sin que nosotros *causemos* esta virtud.

(2) Eso es lo que dice Sto. Tomás (*loc. cit.*, ad 6): Virtus *infusa* causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur: "Quam Deus in nobis sine nobis operatur". Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipsa enim operatur in omni voluntate et natura". V. además, *supra*, p. 110 y si. y la doctrina de S. Agustín sobre este punto (p. 112 y sig.).

Vamos a ver qué nos dice ahora Lutero. Pocas veces ha hablado nadie acerca de la fe tan largo y tendido como él; pero nadie ha logrado desvirtuar sus palabras hasta el grado en que lo hizo el "reformador". Decía él en 1536: "La razón es contraria a la fe: *Unicamente a Dios le pertenece* dar la fe *contra* la naturaleza y *contra* la razón; en una palabra: hacer "creer" (1). Apenas pasado un año, nos dice, según lo hemos visto: "Es imposible concordar la fe con la razón" (2). "La Sorbona, esa madre de los errores,—añade en 1539,—no pudo haber hecho cosa peor que definir que si una cosa es verdadera en la filosofía, también lo es en la teología; y ha cometido una impiedad en condenar a los que sustentaban lo contrario" (3). "Por más de que se pueda asegurar que "todo lo que es verdadero está conforme con la verdad" (4), sin embargo, este principio, según el, no se puede aplicar a todas las ciencias. Teológicamente es verdad que *el Verbo se hizo carne;* pero filosóficamente es manifiestamente imposible y absurdo. La afirmación *Dios es hombre*, no puede ser más disparatada; lo es más que si dijeramos que el *hombre es un pollino*" (5).

---

(1) *Disputationen Martin Luthers* (ed. DREWS, Goettingen, 1895-96), p. 42: "Ratio adversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem *contra* naturam, *contra* rationem et credere".

(2) Erl., 44, 158 (1537-1540. Véase el final del párrafo anterior, p. 226, donde, con motivo de Occam, se habla de esta doctrina.

(3) *Disputationen*, p. 487, tesis 4 y 5: "Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia; impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt". V. más pormenores en la misma colección, p. 491 y sig. No fué la Sorbona, sino León X el que en el V Concilio de Letrán (19 de dic. de 1513) definió contra Pomponacio: "Cumque verum vero minime contradicat, omnen assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus". Prohibió enseñar la opinión contraria y condenó a los que la sostenían. V. LABBEI-COLETI; *Concl.*, XIX, 842. [Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 10.a edic., n.o 738; L. Pastor, *Geschichte der Paepste*, t. IV, 1.a parte, p. 562 y s.].

(4) Véase este axioma aristotélico *supra*, p. 124.

(5) *Disputationen*, loc. cit., tesis 1-3: "Etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus. In theologia verum est, verbum esse carnem factum; in philosophia simpliciter impossibile et absurdum.. Nec minus, imo magis disparata est praedicatio: Deus est homo, quam si dicas: Homo est asinus". Lutero llegaba hasta el punto de considerar como una afirmación contradictoria o como una *contradictio in adjecto* esta tesis: el hombre creado a imagen de Dios, no se diferencia, en cuanto a su vida animal, del mismo animal. *Opp. exeg. lat.*, I, 109 1535).

"Verdadero en filosofía, pero falso en teología" es para Lutero un principio que no necesita demostración (1).

Según él, la fe y la razón son dos enemigos irreconciliables. Dios no nos ha dado la razón sino "para que gobierne este mundo, es decir, que ella tiene el poder de legislar y de disponer sobre cuanto se refiere a esta vida, como el comer y beber y los vestidos, lo mismo que sobre lo concerniente a la disciplina exterior y a una vida honesta" (2); pero en las cosas espirituales y divinas, no solamente está "ciega y en tinieblas" (3), sino que en realidad es "la coima del diablo, y no puede hacer otra cosa que blasfemar y deshonrar todo cuanto Dios ha dicho y hecho" (4). "Ella es la más grande ramera del diablo"; "por su naturaleza y modo de ser, es una prostituta dañina", "una barragana corroída por la sarna y la lepra" (5). Por eso "es forzoso dejar a la razón en su casa, porque es la natural enemiga de la fe... *Nada es tan contrario a la fe* como la razón y la ley. Es preciso vencerlas si se quiere alcanzar la bienaventuranza" (6). Pero ¿de qué manera? No hay más remedio que despojarse de ella; "Arrójale cieno a la cara para emporcarla... Es menester ahogarla en el bautismo... Si te asalta la lujuria, *acogótala; y haz otro tanto y con más severidad aún con la lujuria espiritual*", es decir, con la razón. Y acaba aquí Lutero por relegarla "a la letrina", según su costumbre (7). Si en este mundo no tenemos más que una fe imperfecta, consiste el defecto en que "durante esta vida no está completamente *aniquilada* la razón" (8).

¡Es decir, que el total *aniquilamiento* de la razón nos daría una fe perfecta! A eso obedece la siguiente exhortación de Lutero: "Tú debes abandonar la razón, prescindir en absoluto de ella y *anularla completamente;* donde nó,

---

(1) *Disputationen,* p. 596 (1540).
(2) Erl., 49, 229 (1538). V. además *infra,* al principio de III.
(3) *Ibid.,* 45, 336 (1537-1538); 47, 128 y sig. (1537-1540); 51, 400-401 (1523).
(4) *Ibid.,* 29, 241 (1524-1525).
(5) *Ibid.,* 16, 142, 144 (1546): el último sermón de Lutero en Wittenberg.
(6) *Pláticas de sobremesa,* II (1845), 135.
(7) Erl., 16, 145. 148 (1546).
(8) *In Galat.,* I, 331 (1535).

jamás entrarás en el cielo". "*La razón es directamente opuesta a la fe;* por eso debemos mandarla a paseo; entre los creyentes debe ser *muerta* y *enterrada*... Así como en el niño de pechos, la razón y la inteligencia están aún del todo prisioneras, así mismo en el cristiano debe ser la razón totalmente *anulada, porque sino, la fe no puede habitar en él,* puesto que la razón *lucha* contra la fe" (1).

Esta insensata exigencia de que se *anonade* a la razón en cuanto se refiera a la fe, es la consecuencia natural de la afirmación de que la fe y la razón *se contradicen.* Claro es que, en ese caso, de nada sirve la razón, más que de estorbo, cuando se trata de la fe. Solamente la doctrina cristiana, esto es, la católica, reserva a la razón el lugar que le corresponde al afirmar que la fe y sus artículos, no son contrarios a la razón, sino que están *por encima* de la razón. Según acabamos de indicarlo, Dios no puede exigir que se crea ninguna cosa contraria a la razón; pero por su esencia, la razón está ordenada a lo que está *por encima* de la naturaleza, como a una cosa que le sirve de *complemento*: puede, por lo tanto, investigar lo sobrenatural y adherirse a ello y creerlo, aunque, por otra parte, sean sus fuerzas naturales insuficientes para conseguirlo, y para ello tenga necesidad del auxilio de la gracia (2). Precisamente porque el contenido de la fe no es contrario a la razón, sino que únicamente se encuentra por encima de ella (y esto porque es el mismo Dios el que ha revelado los misterios de la fe, y el que ha dado al alma humana la lumbre de la razón) el hombre puede resolver o refutar las objecciones de la razón contra la fe, y aun tomar la defensa de la fe (3).

---

(1) Erl., 44 (1537-1540), 156-157).

(2) MATEO DE AQUASPARTA, para no citar más que a este escolástico, dice: "Credere *contra* rationem est vituperabile... Aliquid est *supra* rationem, ad quod ratio non potest pertingere nec ad illud ordinatur, et illud praecipitur non quaeri. Aliud est quod est supra rationem, quia ratio in illud virtute sua non potest, tamen naturaliter ordinatur ad illud tanquam ad suum complementum: et illud praecipitur appetere, quaerere et credere, *non propria virtute, quia supra,* sed cum auxilio et gratia Dei, et illud est humilis confidentiae". (*Quaestiones disputatae,* p. 73, ad 6 et 9.)

(3) En confirmación de esta verdad hace S. Buenaventura la siguiente reflexión: "Non est pejoris conditionis veritas fidei no-

En el sistema de Lutero, todo esto es imposible; no hay en él ninguna diferencia entre lo que está *por encima* de la razón y lo que es *contrario* a la razón (1). Mas si la razón se adhiere a lo que es irracional, se destruye a sí misma; y si Dios exige que sus criaturas racionales crean cosas contrarias a la razón, se destruye a sí mismo. Ahora bien: si la razón no puede adherirse al contenido de la fe, porque la fe la contradice; si aun en el terreno de la fe la razón debe estar absolutamente *muerta*, ¿por qué potencia nos adherimos a la palabra de Dios, o sea, al contenido de la fe? ¿Por la voluntad, acaso? Mas, según Lutero, también la voluntad está *muerta*. *Por lo tanto, en su sistema, el creer es un contrasentido y una imposibilidad.*

Es verdad que Lutero dice a menudo que Dios da la fe aun al que la rehusa (2), y que obliga a la razón. Desgraciadamente esto está en contradicción con su principio fundamental, que no admite nada más que una conclusión legítima: Dios, según lo hemos visto, al mandarnos *cumplir la ley,* nos ha impuesto una obligación *imposible,* porque no es libre nuestra voluntad, y, por consiguiente, Cristo ha tenido que cumplir la ley en lugar nuestro; también por el precepto de la *fe,* Dios nos pide un *imposible,* porque la fe es contraria a nuestra razón: por lo tanto, *también Dios debe creer en nosotros por nosotros.* Esta segunda conclusión no es de peor ralea que la otra, y una y otra son dos absurdos que se infieren de las premisas de Lutero.

¿Cuándo, pues, acabarán de darse cuenta de ello los teólogos protestantes? Hablando de los fanáticos que fundados en estos principios se desentendían de su autoridad, decía Lutero: "Por más de que los machaqueis en un mor-

(1) Erl., I, 244 (1534): "Esto es señal... de que la palabra de Dios es *superior* y *contraria* a toda razón". [Esta confusión de Lutero ha tenido, por desgracia, demasiados imitadores. La impiedad contemporánea combate todavía con este sofisma de "tránsito" (*mutatio elenchi*) la doctrina de la Trinidad, de lo sobrenatural, del milagro, etc. ¡Como si los misterios de la vida, de la esencia de la luz y de la electricidad fueran contrarios a la razón porque sobrepujan nuestra inteligencia!—Nota del P. Weiss].

(2) *Disputationen,* p. 43.

strae quam aliae veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas), quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi: ergo pari ratione et veritas fidei nostrae". *Proemium in Sent.,* qu. 2, sed contra 3.

tero no lograréis estrujarles su locura" (1). ¿Habrá que decir otro tanto de los teólogos protestantes? De todas maneras, no deja de ser chocante que sigan escribiendo libros sobre la justificación por la fe y sobre la eficacia de la fe según Lutero, sin sentir escarabajearles la siguiente duda sobre este problema primordial: pero ¿es posible tener fe según los principios de Lutero? Por lo demás, claro es que puede alegarse en su descargo que, una vez desterrada la razón del campo de la teología, desterró en el mero hecho la teología del campo de la ciencia. Por lo tanto, la teología protestante, si de veras desea continuar siendo luterana, no debe responder a las objecciones de la razón, con lo cual quedará convertida en un palenque donde las afirmaciones gratuitas y las frases e hipótesis más temerarias andarán perpetuamente a la cachetina (2).

VIII.—CONTINUACION.—LA FE POR SI SOLA CONSTITUIRA LA JUSTICIA FORMAL.

De lo que acabamos de decir se infiere que la fe producida por Dios en nosotros y sin nosotros carece de *substratum* [elemento material], por más que Lutero, en su inconsecuencia, alegue contra esta deducción. Tanto si le da *por sujeto* la razón, como si le da por sujeto la *voluntad* [en favor de la cual se decide] (3), siempre queda en pie la indicada conclusión. En efecto: en *la obra de la*

(1) Erl., 16, 145 (1546).

(2) En su *Luthers Theoloige,* 2.a ed. (1901), II, 51, tampoco ha comprendido Koestlin la diferencia esencial entre lo que es *contra* la razón y lo que está *por encima* de la razón, puesto que da como "objeto de la teología (de Lutero) lo que está *por encima* de la razón." Poco importa que Lutero sobre éste y otros muchos puntos reincida alguna que otra vez en el católicismo, es decir, en las ideas cristianas; estas contradicciones no anulan su idea fundamental. En su obra *Die sittliche Triebraft* des *Glaubens* [La fuerza moral de la fe] (1895), no muestra THIMEE ni mejor método, ni mayor ciencia, y no le salvan de esta censura los elogios que le tributa SEEBERG.

(3) Absolutamente en el senido de estos modernistas que, para salvar la fe cristiana, admiten una *fe* del corazón o del sentimiento, dejando al arbitrio de cada cual la *creencia* que, en todo caso, no sería otra cosa que la aceptación intelectual de un hecho histórico o de una doctrina tradicional, y, por lo tanto, nada más que una actividad natural y humana. Este donoso descubrimiento es debido a la *angustia de la conciencia,* necesitada de buscar un expediente con que poder consolarse imaginándose que la *fe* puede justificarnos delante de Dios, por más de que estemos separados de él por falta de la *creencia.* (N. del P. Weiss).

justificación su sistema reduce estas dos potencias al estado de cadáveres. "Dios quiere que en los negocios de *este mundo*, para conservar nuestro decoro *exterior*, nos sirvamos de las luces de la razón y del libre albedrío o de la voluntad. La razón y la voluntad tienen esta misión" (1). Pero en ese caso ¿en qué se convierte la fe, que por más de que la llama un "ente real" (2), no es para él sino una desconocida a la cual atribuye todas las cualidades posibles e imposibles, pero nunca la facultad de obrar, ni siquiera un sujeto en que se la pueda recibir? ¿Dónde se encuentra en el hombre el sujeto de la fe dentro del sistema de Lutero? ¿Quién es el que cree, y el que produce la fe?

Se podría sortear esta dificultad diciendo que la *fe cree* en nosotros; y en efecto, esto es lo que dice Lutero en una de sus principales obras: "La *fe* del corazón, que es un don divino, *cree* formalmente en Cristo (3)". De suerte que en esta nueva doctrina filosófico-teológica ¿sería lo impersonal y lo abstracto lo que obraría en lugar de esos dos cadáveres de la razón y de la voluntad? Pero en ese caso, la justificada sería la fe y no el pecador. Además de esto ¿cómo se explica que en un dos por tres nos encontramos con la fe localizada en el corazón? Por el corazón ¿entiende Lutero la voluntad? (4). Parece que tal

(1) *Opp. exeg.* lat., XVIII, 80 (1532). En la p. 81 llega a decir: "Abolenda omnia, quae per rationem et voluntatem hominis possunt perfici, quod ad salutem et vitam aeternam nihil valeant".

(2) *Ens possitivum.—Disputationen*, p. 42.

(3) *In Galat.*, I, 334 (1535): 'Fides in corde, quae est donum divinitus datum, formaliter credit in Christum". Afirmaciones como esta, abundan en sus escritos.

(4) En general, Lutero hace de la voluntad una especie de sujeto de la fe y así tenía que hacerlo, ya que él confundía la fe con la confianza. *Coment. sobre la Epist. a los Galat.*, II, 314 (1535): "Quando igitur fide in verbum Dei edoctus apprehendo Christum, et *tota fiducia cordis—quod tamen sine voluntate fieri non potest—credo in eum,* hac notitia justus sum". Y en las *Opp. exeg. lat.*, XIX, 199 (1532), dice: "Fidei *natura* (ad hunc modum) discenda est, quod sit *voluntas,* seu *notitia,* seu *expectatio* pendens in verbo Dei". En fin, en las *Pláticas de sobremesa,* II (1845), 179, dice así: "La *materia* de la fe, es nuestra *voluntad;* la *forma,* lo es el hecho de comprender que la palabra de Cristo está inspirada por Dios; la *causa final* y el fruto de la fe es purificar el corazón y hacernos hijos de Dios y ésto lleva consigo el perdón de los pecados. De modo que para designar la fe, Lutero nos enseña de un voleo que ella es una *voluntad,* (voluntas), un *conocimiento* (notitia) y una *espera* (expectatio)! Aquí tenemos una nueva prueba de la incurable confusión que reinaba en su entendimiento.

es su intención; pero en su sistema la voluntad está muerta y no puede aceptar ninguna cosa que le sea superior, ni adherirse, ni siquiera cooperar a ella, y además, la voluntad no puede excitar al entendimiento, o, si se quiere, a la razón, a admitir ni a comprender lo que es contrario a la razón.

Aun queda otra escapatoria. Ya dejo dicho que la misma razón hay para que Dios crea por nosotros, que la aducida por Lutero para que Cristo cumpliera la ley en lugar nuestro (1). En ese caso, la afirmación: "Dios produce la fe en nosotros y sin nosotros", tendría este sentido: *El mismo Dios cree en nosotros.* De esta suerte, no queda la fe suspendida en el aire, y, sin embargo, no necesita que por nuestra parte seamos aptos para recibirla, ni que nos adhiramos a ella. Mas, por ese camino, *nuestra* justificación es tan imposible como si fuera la fe la que creyera en nosotros, porque *nuestra* justificación depende de *nuestra* fe. Ahora bién: por más explicaciones que nos de Lutero, siempre quedará en pie que *nuestra* fe es un contrasentido dentro de su sistema.

Sin embargo, admitiendo que Dios cree en nosotros, es como sale mejor librada la tesis de Lutero de que Dios es el *único* agente en la obra de nuestra justificación. Además, siendo *Dios* el que cree en nosotros, la fe se acerca más a la justicia de Cristo, y entonces no habría motivo para extrañarse de que Lutero identificara formalmente la fe con la justicia. Y así se dió prisa a hacerlo el "reformador" (2). No echa en saco roto esta idea cuando dice en su capital obra sobre la *Epístola a los Gálatas*: "La justicia cristiana, es la confianza en el Hijo de Dios. Esta confianza nos es imputada como justicia por causa de Cristo

(1) Dos páginas atrás.

(2) *Comentario sobre la Epístola a los Rom.*, fol. 116 (Ficker, II, 65): "Justificatio illa Dei passiva, qua (Deus) a nobis justificatur, est ipsa justificatio nostri active a Deo. Quia illam *fidem* quae suos sermones justificat, *reputat justitiam*". De igual modo, confunde la incredulidad con la injusticia. Cuando S. Agustín (*Enarratio in Ps. 32, Enarrat. 2a. n. 4*) dice asimismo: "Fides tua, justitia tua", el contexto indica suficientemente que por ello no entiende sino "ex fide vivere": "Tu justicia es la vida por la fe". Esto es lo que dice también en la *Enarrat. in Ps.* 93, n. 29: "Non est alia justitia hominis in hac vita nisi ex fide vivere"; pero "vivir de la fe", no es posible sin la caridad.

(1)", y ésto, según nos enseña Lutero en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, en el sentido de que la confianza, es decir, la fe, es considerada como justicia (2). Lutero interpreta aquí las palabras de S. Pablo (Rom., IV, 3), *en el sentido de que la fe se convierte en justicia,* siendo así que el Apóstol no quiere decir sino que Dios acepta la fe de tal manera, que inmediatamente comunica la justicia. Por el mismo tiempo definió la justicia cristiana diciendo que era "el conocimiento de Cristo", "el conocimiento de Dios" (3). Por este conocimiento no entiende sino el que tenemos por la fe; y así acaba por afirmar que nuestra justicia no es más que *la fe en Cristo*" (4).

Al hablar así ¿se refiere realmente a la justicia formal que nos hace agradables a Dios? Indudablemente. Empezó por decirnos que la fe es la *gracia justificante,* y más tarde nos dirá sin titubear: "la fe es la *justicia formal,* principio de nuestra justificación (5). Por donde la fe que *contradice* a la razón, ¡se convierte de golpe y porrazo en nuestra justicia formal, es decir, en la misma justificación! (6) Pero ¿cómo se verifica esto? ¿Cómo es tan siquiera posible? Claro es que el "reformador" se guarda muy bien de explicarnos esta paradoja (7).

---

(1) *Coment. sobre la Ep. a los Gal.*, I, 334 (1535): "justitia cristiana est *fiducia in Filium Dei...* quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum". Lo mismo dice también en 1517. "Fides est justitia, boni mores sunt opera". (Weim., I, 118). Sobre *fiducia*, V. *infra*, F.

(2) V. la nota anterior a la penúltima.

(3) *In Isaiam, Opera exeg. lat.*, XXIII, 154 (1534): "Est brebis justitiae Christianae definitio, quae nihil est quam cognoscere Christum"; p. 156: "Est autem mirabilis justitiae definitio, quod sit notitia Dei, ut cor tantum nitatur in notitia Christi crucifixi".

(4) *Ibdi.*, p. 156 (1534): "Haec igitur gloria Christiani est, scire quod *sua justitia sit credere in hunc Christum*".—En lugar de creer *en* Cristo, nosotros decimos creer *a* Cristo.

(5) *Comentario sobre la Ep. a los Hebreos* (1517), fol. 109v.: "Fides jam est gratia justificans".

(6) *In Galat.* (1535), I 331: "Fides est formalis justitia, propter quam justificamur".

(7) La consecuencia forzosa de esta contradicción fué que de allí adelante Lutero y los suyos ya no entendieran la fe en el sentido de la sumisión libre de la razón a una *verdad* objetiva revelada por Dios, sino en el sentido de una *adhesión*, vaga a Dios o a la justificación, procedente del *sentimiento* (parte afectiva). Tal es la doctrina que Schleiermacher, Ritschl, Ménégoz y Sabatier entre los protestantes, Hermés entre los católicos, cada cual por su estilo, han

Lutero marcha de contradicción en contradicción, sin que ni él ni los teólogos protestantes de nuestros días se den cuenta de ello. El y los suyos se pagan únicamente de las palabras sin preocuparse para nada de las ideas. Limitémonos a examinar la manera en que Lutero se enreda en su círculo vicioso. ¿Qué entiende, pues, Lutero por justicia formal? ¿Alguna cosa parecida a la justicia formal de los escolásticos? Esto se figura él. En su *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (1535), de donde hemos tomado la precedente cita, dice así: *"También nosotros* admitimos *una cualidad* y una *justicia formal en el corazón, aunque no la caridad,* como lo hacen los sofistas (los escolásticos), *sino la fe;* en tal forma, sin embargo, que el corazón no mire ni comprenda otra cosa más que a Cristo Salvador (1). ¡Cata ahí a la fe convertida repentinamente en una cualidad! También acabará por convertirse en nuestra justicia formal, esto es, en la caridad de los escolásticos, o, mejor dicho, de los occamistas, que eran los únicos escolásticos que conocía Lutero. Según ellos, la caridad, que su escuela identifica con la gracia santificante, es la justicia formal. Pues si del propio modo también la fe de Lutero se identifica con la justicia formal ¿para qué sirve la justicia de Cristo que, según el "reformador" nos sería imputada, y reemplazaría a la gracia santificante o la caridad?

¿Pone aquí pues, Lutero a la fe en substitución de la justicia imputativa de Cristo? No señor; lo que hace es restringir el alcance de su afirmación diciendo que el corazón "no se fija más que en Cristo, ni conprende sino a Cristo".

---

(1) *In Galat.*, (1535), I, p. 194: "Nos quoque facimus qualitatem et formalem justitiam in corde, non caritatem, ut sophistae, sed fidem, sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum salvatorem". Por lo demás, lo mismo aquí que en otros pasajes, niega Lutero que la justicia sea una *cualidad;* esto no prueba más, sino que, para él, es lo mismo tener un sistema que no tener ninguno.

---

llevado hasta las últimas consecuencias. (Nota del P. Weiss). Sobre la "religión del sentimiento" v. Weiss, *Die religioese Gefahr* (*El Peligro Religioso*) 2.a ed., Friburg, 1904, pags. 69, 72, 142-143, 145-146 y 236-238, donde se hallará asimismo una buena bibliografía. (N. del Dr. Paquier). [Ed. Esp., tr. del Dr. Villaescusa, Barcelona, 1908, p. 123, etc.].

Pero es el caso que esta restricción destruye lo que se propone explicar, porque en tal supuesto la fe *ya no será formalmente* la justicia; esta justicia nos viene de fuera, como que reside en la justicia de Cristo. En el sistema de Lutero es imposible la justicia interior, o la justicia formal.

¿Será, entonces, la fe la justicia formal? No puede serlo, puesto que poco después se nos dice: "La justicia *comienza* por la fe, y por ella [no] tenemos [más que] las *primicias* del Espíritu" (1). ¿Cabe mayor inconsecuencia? Valiera más que en vez de sentar todas estas afirmaciones, nos explicara de qué modo *podemos* llegar a poseer las primicias del Espíritu o cómo *podemos comenzar* a creer (2).

Dos páginas antes del pasaje que acabamos de citar, en el cual dice Lutero que la *fe,* lo mismo que la caridad según los sofistas, es una *cualidad* y también es la justicia formal, dice así: "*Así como* los sofistas dicen que la caridad informa y embebe la fe, *lo mismo* decimos nosotros que Cristo informa y embebe la fe, o mejor dicho, que él es la *forma de la fe*" (3). ¡Pero, en ese caso, *Jesucristo se convierte en una cualidad!* Es cierto que los *sofistas* dicen que la caridad es una cualidad o un hábito, que, como tal, informa la fe. No hay duda de que este es el sentido de Lutero; el cual prosigue: "Nosotros decimos: la fe se posesiona de Cristo, y *Cristo es la forma* que adorna e informa la fe como *el color adorna e informa la pared*" (4). Solo quien, como él, haya desterrado la folosofía del campo de la teología, puede afirmar que el color sea la forma de la pared. Pero, pelillos a la mar. Si es cierto que Cristo informa la fe, como el color informa la tapia, ¿hace este oficio en cuanto que es una *cualidad?* Ni más ni menos; esto es lo que Lutero decía cuatro años antes (1531) en todas sus

---

(1) *In Galat.* (1535), I, 331: "... justitiam quidem *incipere* per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus".

(2) *Infra,* IV.

(3) *In Galat.* (1535), I, 192: "Sicut sophistae dicunt, caritatem formare et imbuere fidem, sic nos dicimus, Christum formare et imbuere fidem, vel, *formam fidei esse*". [Lo mismo es decir *formar* que *informar*).

(4) *Ibid.*, p. 191: Nos econtra dicimus, fidem apprehendere Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut *color* parietem". Lo mismo dice en I, p. 244.

cartas; "Para mejor inteligencia de esta doctrina, acostumbro yo a dar por supuesto que no hubiera en mi corazón *ninguna cualidad* denominada fe o caridad, y *en lugar de ellas pongo al mismo Cristo,* y me digo: he aquí mi justicia; él es mi *cualidad* y, según la expresión recibida, *mi justicia formal,* para librarme de esta suerte de la mirada, de la ley y de las obras, y mejor dicho, de la mirada de Cristo considerado como doctor o donante. Quiero yo que él mismo sea inmediatamente mi don y mi doctrina para poseerlo todo en él" (1). Lutero nos representa aquí a Jesucristo como inherente y *conglutinado* a cada uno de nosotros, en tal forma, que puede decirse que "él y yo no formanos en espíritu sino un solo cuerpo" (2).

Lo que desde luego se infiere de estas palabras es que Lutero no tenía una idea bastante segura de la fe. En este lugar vuelve a su antigua manera de considerar la fe, como allá por 1515 y 1516, cuando después de haber pasado por las mencionadas angustias interiores, se echaba directamente en los brazos de Cristo que debía ser su justicia. Pero no anticipemos las cosas (*v. infra,* F). Hay un punto, sin embargo, que merece que aquí nos detengamos en él, y es el de que Lutero hace de Cristo nuestra justicia *formal,* siendo así que según su "sistema" la justicia de Cristo nos es totalmente *exterior.* Esta última idea es tan contraria a la naturaleza, que él mismo renunció a ella en algunas ocasiones. Pero ¿cómo podía él hacer de Cristo una *cualidad* y ponerlo en substitución de la fe y la caridad? Veíase constreñido a ello desde el momento en que se le ocurrió hacer de *Jesucristo* nuestra justicia *formal,* reduciéndole con ello a la categoría de cualidad.

---

(1) *Corpus Reformatorum,* II, 503: "Ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea; *ipsa est qualitas, et formalis,* ut vocant, *justitia mea,* ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu objecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum esse mihi donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam". Ya había dicho lo mismo en 1521. V. Weim., V, 608; *infra,* E, III, n.

(2) *In Galat.* (1535), I, 244: "Christus ergo sic inhaerens et conglutinatus mihi".—P. 245. Lo que pertenece a Cristo, es mio "per conglutinationem et inhaesionem, quae est per fidem, per quam efficimur Christus et ego quasi unum corpus in spiritu".

¡Qué caída tan honda, y cuánto se ha alejado de sus propias concepciones de otro tiempo! En el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* arroja el guante a los escolásticcos, motejándolos de humanizadores de la palabra divina: "Dan pruebas de que tienen una imaginación fútil y nociva al enseñar con Aristóteles, con gran lujo de perifollos y en términos alambicados, que las virtudes y los vicios son inherentes al alma,*como la blancura en la pared,* la escritura en la tablilla, *la forma en el sujeto.* Con esto queda eliminado totalmente el conocimiento de la diferencia que media entre el espíritu y la carne" (1). Pero ¿no dan testimonio de una imaginación malsana "frívola y dañina" los que con Lutero quieren que Jesucristo esté presente en millones y millones de cristianos como la *forma* de lo desconocido que se llama la fe, de la manera que *el color en la tapia,* o la *cualidad* en el sujeto que modifica, o como una cualidad en el corazón? ¡Es lo más curioso ver a este enemigo nato de Aristóteles servirse constantemente del tecnicismo de Aristóteles, y dando a entender que no lo comprende, a juzgar por el modo en que lo emplea! Si me fuera permitido imitar su lenguaje, diría que a nadie más que a él le serían provechosas algunas lecciones de ese "chambón de Aristóteles en el chiquero o en la cuadra de los burros" (2).

Pero ¿de qué modo está Jesucristo así presente? ¿Lo estará, sin duda, únicamente como *objeto* de la fe? Nada de eso. Es verdad que Cristo es objeto de la fe en cuanto que es aprehendido por la confianza; pero no es únicamente el ob-

---

(1) "Scholastici, dum subtilius vel facilius de ea re loqui presumpserint, scrupulosius et obscurius locuti sunt, in humanam formam locutionem divinam transferentes. Quocirca futilis et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotele virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere et formam in subjecto occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima haerere. Sic enim spiritus et carnis differentia penitus cessavit intelligi". *Com. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 192v. [Ficker, II, 183.—*Occidentissimis* parece ser un juego de palabras a cuenta de los *accidentes* de los escolásticos]

(2) Weim., VII, 282, 15-16 (1521; contra Emser). En 1518 se permitía escribir este baladrón: "Prope est ut jurem, nullum esse theologum scholasticum, qui unum capitulum Evangelii vel Bibliae intelligat..., immo ne philosophi Aristotelis unum capitulum, quod cum gloria spero me probaturum, si examinandi daretur facultas". Enders, I, 173-74 (24 Marzo de 1518).

jeto de esta virtud; *está él presente* en la misma fe" (1). Pero ¿no hay allí alguna otra cosa más que su *acción* o su justicia? Aparte de que el hecho de admitir esta explicación obligaría a Lutero a desechar su "sistema", niega él expresamente que Jesucristo esté presente en nosotros sólo de una manera del todo espiritual, de suerte que sólo en el cielo estuviera realmente: Cristo—dice—también está *realmente* presente en nosotros (2). Esto no es otra cosa que la teoría de la ubicuidad. La fe, nos dice Lutero, es cierto conocimiento, cierta obscuridad que no ve nada. Sin embargo, *Cristo* aprendido por la fe, está sentado *en medio de estas tinieblas*". Pero ¿como está allí? ¿Tan *realmente,* acaso, como en otro tiempo Jehovah en el monte Sinaí o en el templo de Salomón? Exactamente igual. Así lo dice expresamente Lutero en el mismo pasaje: "Igual que en el Templo o en el Sinaí estaba *Dios* sentado en medio de las tinieblas". Pero Dios estaba allí real y substancialmente presente.

Después de haber dicho pocas líneas más arriba que Jesucristo es la *forma* que informa la fe, como el color informa al muro (dos páginas atrás) era de esperar que concluyera Lutero: "Luego Cristo es nuestra justicia formal" (5). Esta sería la consecuencia de cualquier razonador que no estuviese de punta con la lógica. ¿Cuál es, entonces, la consecuencia de Lutero? Hela aquí, con perdón de la lógica con la cual no hacía migas Lutero, según queda dicho: "Por lo tanto, la *fe,* y no la caridad, es nuestra justicia formal" (3).

La consecuencia de todas estas premisas es, ni mas

---

(1) *In Galat.* (1535), I, 191: "Vera fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, *imo non objectum,* sed, ut sic dicam, *in ipsa fide Christus adest".*

(2) *Ibid.,* II, 133: "Non enim sedet otiosus in coelo, sed praesentissimus est nobis, operans et vivens in nobis".—P. 134: "Impia et fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniant Christum spiritualiter, hoc est speculative, in nobis esse, *realiter* vero in coelis. Oportet Christum et fidem conjungi... Vivit autem et operatur in nobis non speculative sed *realiter, praesentissime et efficacissime".*

(3) *In Galat.,* (1535), I, 191: "Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra (*sic!*) quae nihil videt, et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra justitia, non caritas informans fidem, sed ipsa fides et *nebula cordis".*

ni menos, que tenemos *dos* justicias formales; la fe, tomada aquí como una cualidad, y Cristo que para el caso se convierte asimismo en una cualidad, dejando de serlo la fe. Hay además otra justicia *extrínseca a nosotros,* que es la de Cristo; esta nos es solamente imputada, y *es incompatible con nuestra justicia.* Y todas estas opiniones no las emite Lutero con grandes intervalos, sino en el mismo año en el mismo libro, y a menudo en el mismo pasaje.

¡He aquí los absurdos que algunos anteponen a la doctrina católica!

La más desatinada de estas afirmaciones, es seguramente la segunda, es decir, que Cristo está en realidad presente en nosotros como forma o cualidad. ¡Tiene gracia la ocurrencia de convertir a una persona en una cualidad, para hacer de ella la forma de una cosa desconocida, como lo es la fe luterana! Desconocida, sí señor; un testigo irrecusable nos ha declarado que (entre los teólogos protestantes) "está en discusión perpetua la parte positiva del concepto paulino de la fe" (*supra*, 62). ¿Por qué así? Precisamente porque su padre lo ignoraba de raíz, no habiendo hecho más que embrollar todas sus nociones elementales. Con razón le daba él a su fe la denominación de *niebla,* ("*Nebula cordis*", v. la nota anterior), y su Cristo no es menos nebuloso. No tiene, pues, nada de extraño que en fin de cuentas se haya visto él mismo forzado a confesar que "no es posible determinar la manera en que Cristo está presente en nosotros, *porque el punto está en tinieblas*" (1).

IX.—EN EL SISTEMA DE LUTERO ES IMPOSIBLE LA JUSTIFICACIÓN.

Acabamos de ver que Lutero nos regala *tres justicias* simultáneas: dos formales y una extrínseca. ¡Ya nos contentaríamos con que una sola de las tres fuera posible! Y si esas tres justicias, cada una de las cuales se halla en pugna consigo misma, son inasequibles, ¡lástima que tan siquiera la cuarta, que es la única verdadera, no pertenezca

---

(1) *In Galat.* (1535), I, 191: "Quomodo praesens sit non est cogitabile, quia sunt tenebrae".

tampoco a la categória de las cosas posibles! Pero está visto que en el *sistema* de Lutero tenemos que renunciar a todo linaje de justificación. Cada vez que Lutero lleva cuenta con su doctrina, lo que, por cierto, no es frecuente, él mismo se pronuncia contra toda justicia formal en nosotros. Ya hemos visto cómo él que, a consecuencia de su desastroso estado moral, no reconocía otra justicia más que la imputación de la justicia exterior de Cristo, nos decía repetidas veces que nosotros nunca somos *justificados*, sino, a más tirar, *justificandos*, es decir que jamás quedamos justificados sino en *esperanza*, para después de la muerte (*supra*, 35 y s.; 62 y s., 67 y s., 72, n. 97 y s. § 4, B y, sobre todo, en la p. 36 y s.). ¿Cómo había de ser posible en nosotros una justicia formal, siendo así que, segun él, el pecado original persiste siempre en nuestras almas como un mal inherente, como una innata modalidad? (1). El pecado nunca llega a ser perdonado por entero (2). Esta opinión era precisamente la que le movió a negar toda justicia exterior e imputada. Si se admite que Cristo es la forma de la fe o del corazón, será, por necesidad (de una manera más o menos inmediata, lo cual no hace al caso), la forma de un sujeto esencialmente pecador. (3).

Este sujeto tiene y conserva una negrura diabólica: "Si quieres imaginarte al cristiano sin la justicia y la fuerza de Cristo; si lo quieres imaginar tal cual es de por sí, aunque sea con toda la santidad con que puedas adornarlo, no solamente no descubrirás en él ningún rastro de pureza, sino que no hallarás en él sino diabólica negrura" (4). Bueno: pues ahora que se nos representa a Jesucristo como *forma* de semejante sujeto, en el sentido en que la escolástica considera a la caridad como forma de la fe, es decir (y este es el sentido en que Lutero entiende esta proposición escolástica), en el sentido de que la caridad es un complemento de la fe, que sería imperfecta sin ella, ¿que

(1) *Disputationen Martin Luthers in den Jahren* 1535 *bis* 1545 *an der Universitaet Wittenberg gehalten*, edic. DREWS (1895), p. 46: "Peccatum originale est ingenitum et *perpetuo* haerens malum in nobis, faciens nos reos aeternae mortis, *quod durat, donec hic vixerimus*, et posset dici *habitus ingenitus*". V. *supra*, 26 y sig., 66 70 p. 75 y s.
(2) *Supra*, p. 96. Esta afirmación es muy frecuente en él.
(3) *Supra*, pags. 97 y s.
(4) *Opp. exeg. lat.*, XIX, 95 (1532).

consecuencia debemos deducir de estas premisas, si en lugar de pagarnos de las palabras únicamente, tomamos en cuenta las ideas que representan? Pues la consecuencia natural es que Jesucristo como forma y cualidad, ¡completa una negrura diabólica y *un corazón tan negro como el del demonio!* En otros términos, este corazón no llega a tener su completa negrura ¡hasta el momento en que Jesucristo entra en él, como forma *complementaria* de lo que antes era!

Se me dirá sin duda que es imposible que Lutero lo haya entendido así. Claro está que no; pero un hombre que se jacta de dar al traste con un pasado más que milenario, debería pesar sus teorías de tal manera, que no estuvieran expuestas a deducciones peligrosas que la lógica reclamará con razón.

Esto es lo que no hizo Lutero ni en este ni en otros muchos puntos. Se proponía enseñar a los católicos que la caridad no era necesaria para la justificación, y que bastaba la fe en Jesucristo para conseguirla. Para mejor acorrolarlos, remedó a la escolástica como ya lo había hecho en otras ocasiones, y echó mano de la fórmula: "La fe informada por la caridad" (1). En el lugar de la *caridad* puso a *Cristo*, y alguna vez también el *corazón* en el lugar de la *fe*, sin darse cuenta de que tales substituciones entrañaban verdaderas monstruosidades.

Si la doctrina de la justificación por la fe sola, que es el artículo fundamental de la iglesia (protestante), se basa en tales contradicciones, esto es un mal agüero para ella, porque también ella será un contrasentido lo mismo que lo es la teoría de la contradicción entre la razón y la fe. Pero esta teoría está en perfecta consonancia con la doctrina de la justificación por la fe. Ya hemos visto repetidas veces que esta justificación no lo es en realidad.

"El pecado no se ha quitado realmente; por más de que se considera como si estuviese perdonado" (2). Esto

---

(1) "Fides charitate formata".

(2) *Disputationen...*; p. 49: "Deo gratias, quod... peccatum, quod revera non tollitur, sublatum reputetur". El editor Drews conoce tan mal a su Lutero, que substituye esta lección por la de "peccatum, quod revera *cum* tollitur, sublatum *non imputetur*". Prescindiendo de que esta variante no hace ningún sentido en el

es lo que hemos oído a Lutero repetir hasta la saciedad, y que nunca cesará de repetir. En la vida ordinaria bajo el imperio de la sana razón, se entiende por *limpiar* un aposento, *quitar* las inmundicias que hay en él; sería una impropiedad de expresión decir que el aposento ya está *arreglado* y *limpio* si se han dejado en él las inmundias, o no se ha hecho más que *empezar* a hacerlas desaparecer.

En la teología de Lutero van las cosas por distinto cauce, como que en ella se desconoce el principio de contradicción. Cuando S. Pedro dice que Dios *purifica* los corazones por la fe (*Act. Apost.*, 15 9), no quiere decir con esto que sean *quitadas* las impurezas del corazón, sino solamente que Dios *mira* a *este corazón como puro* por más de que continúe con todas las antiguas impurezas. Un entendimiento sano, ve la contradicción resultante; pero en la teología de Lutero, por el contrario, esta manera en que Dios quiere mirarnos es sinónima de *remisión del pecado* (1).

(1) En las *Disputationen* (p. 50) dice Lutero: "Fides *purgat* per *remissionem* peccatorum".—Y en la p. 49: Non enim igitur est ludus neque fallacia quod dicimus: fide *remitti* peccata, et *tamen* (Drews: "tantum") *haerere in nobis*, quia initialiter (Drews: "mirabiliter"!) incepit illa novatio vitae".—P. 50: "*Incipit* (Deus) realiter purgare; primum enim purificat imputative, deinde dat Spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur". Según eso ¿es, a lo menos, posible esperar que nos venga poco a poco una purificación o una justificación verdadera en esta vida? Por desgracia, nos quita esta esperanza Lutero en la página anterior: "Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, *donec venerit hora extremi judicii*, et *tunc demum* perfecte justificamur", es decir, cuando Lutero y sus partidarios entren en el cielo!

segundo inciso, la enmienda de Drews es una prueba de que hasta a los mismos teólogos protestantes les parece irracional y disparatada esta doctrina de Lutero. Pero si ellos abandonan esta doctrina, tienen que renunciar a todo el sistema del "reformador". Debo también advertir que Drews tiene muy mala mano para fijar los textos. Vayan algunos ejemplos más. En el mismo lugar, nos da en el texto la lección siguiente: "et *accipit* Deus peccatum realiter". ¿Qué quiere decir esto? Sólo hace sentido la variante que él relegó a una nota: "etiam *incipit* Deus peccatum realiter tollere", esto es, "sic, ut non maneat peccatum", etc. Dos renglones más abajo, adopta la falsa lección: "quotidie justificamur *immerita* remissione peccatorum", en lugar de: "quotidie justificamur *concurrente* remissione peccatorum". En la p. 48 da en el texto la absurda variante: "Alii habitus in anima vel in corpore sunt peccata", en vez de: "*Alia peccata* (contrapuestos al *peccatum originale*) sunt habitus in anima vel in corpore, sed per synecdochen". Baste con haber citado estos errores en solas dos páginas: ya se ofrecerá luego ocasión de indicar algunos más. Como editor, no le aventaja Drews a Knaake ni a Buchwald, de quienes he hablado ya en la primera edición (p. 30 y sig.; 37 y sig)

Si en nombre de la sana razón se quiere protestar contra estas lucubraciones de un cerebro averiado, inmediatamente les saldrá al paso Lutero con esta baladronada: "Nunca dejarán los hombres de estrellar la palabra de Dios contra sus humanos desvarios" (1).

Ahondemos un poco más en nuestra investigación. La fe, según nos ha dicho Lutero, es producida en nosotros sin nosotros. En cuanto que es obra divina, tiene que ser perfecta, como lo son las obras de Dios (2). Ni siquiera podemos comprenderla sino como una obra puramente divina, y, por lo tanto, perfecta, porque si queremos suponer algo de lógica en el sistema de Lutero, la fe no encuentra sujeto en nosotros. Además de ello, esta fe justifica *no en cuanto que es obra nuestra, sino en cuanto que es obra de Dios* (3). No puede ser un acto vital porque tal acto sería "obra nuestra".

Y, sin embargo ¿qué es lo que nos dice Lutero?

"Por razón de Cristo, en quien yo he comenzado a creer, Dios mira *como justicia perfecta* la fe *imperfecta*" (4). Conque la fe *imperfecta,* eh? Y esta fe imperfecta es imputada como *justicia perfecta* en atención a Cristo ¡en quien tengo barruntos de fe! El sistema de Lutero no es más que un tejido de contradicciones. Si la fe es imperfecta, no es por parte de Dios, sino por parte mía, que soy el que creo o he *comenzado* a creer. Pero aquí vuelve a salirnos al paso el problema que la doctrina de Lutero deja sin solución: ¿cómo se llega de repente a creer? Además, si Dios mira como justicia perfecta *mi fe* imperfecta, es decir, si me justifica, ¿cómo es que el año siguiente (1536), según acabamos de verlo, pudo afirmar que la fe justificaba,

---

(1) *Disputationen,* p. 148: "Non cessant homines humanis inventis verbum Dei obruere".

(2) *Deuteronomio,* 32, 4: "Dei perfecta sunt opera".

(3) *Opp. exeg. lat.,* III, 302 (hacia 1537): "Fides justificat, non tanquam opus nostrum, sed tanquam opus Dei".

(4) *In Galat.* (1535), I, 334: "Justitia christiana est *fiducia* in filium Dei, seu *fiducia cordis* per Christum in Deum. Deinde addant hanc particulam tamquam differentiam: *Quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum.* Nam ista duo perficiunt justitiam christianam, scil. *fides in corde,* quae est donum divinitus datum et *formaliter credit* in Christum, deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum, in quem *coepi* credere.

no por ser obra nuestra, sino por ser obra de Dios? Si se me responde que la razón es porque esta "imputación" viene de Dios, y que, por lo tanto, la fe justifica como obra divina, insistiré yo entonces: ¿porqué en la misma época no admitía también Lutero la caridad imperfecta? (V. *infra,* E, II).

¿Cómo, además, puede hablar Lutero de una justicia *perfecta,* que por otra parte sabemos también por él que nos es imposible en esta vida y ¿qué significan estas palabras: "Mirar como justicia *perfecta* la fe *imperfecta* en atención a Cristo?" Otra vez damos aquí con una *doble justicia,* la una en nosotros y la otra fuera de nosotros, que es la de Jesucristo. ¿Pensaría Lutero tal vez que la fe imperfecta es mirada por Dios como si fuera la justicia de Cristo? Aunque era muy capaz de ello, no parece, sin embargo, que este contrasentido respondiera a su pensamiento. Más bien parece que quiere decir que en virtud de la justicia de Cristo en quien he *comenzado* a creer, *la fe imperfecta se convierte en la justicia formal perfecta.* Pero, según su sistema, la justicia formal *queda excluída* por la justicia *imputativa* de Cristo, que, desde luego, es perfecta en sí misma, pero que es exterior a nosotros.

Alguna utilidad tienen, sin embargo, para nosotros estas afirmaciones del "reformador", puesto que nos dan a entender que el inventor de la justicia imputativa de Cristo, se vió forzado por una convicción íntima a admitir en la justificación una justicia interior y no solamente la justicia exterior, esto es, la de Cristo que nos sería imputada; con lo cual da la razón, sin advertirlo, a la doctrina católica. Contáronle un día que cierto individuo padecía fuertes tentaciones porque no hallaba en sí mismo la justicia formal, y respondió Lutero: "Yo creo de buen grado que ese hombre desea ser formalmente justo, y llegar a convencerse de que es santo y sin mancha; pero esta sería una vida angélica con la que no hay que contar en este mundo. También a mí me ocurre encolerizarme a menudo contra mí mismo, porque advierto impurezas en mí. Pero ¿qué le vamos a hacer? *Yo no puedo despojarme de mí naturaleza.* Esperemos que Jesucristo nos mire como justos en atención a su sangre; él considera como justicia el deseo que tene-

mos de ser justos, la detesación de esta impureza, nuestro amor y nuestra confesión de la Palabra" (1).

En este pasaje nos encontramos una vez más con la teoría que ya conocíamos: el hombre incapaz de llegar a una justicia y a una santidad verdaderamente interiores. En el párrafo tercero de esta sección hemos visto que el mismo Lutero llegó a hacer esta concesión y a confesar que su doctrina de la justicia imputativa de Cristo no era más que un expediente. Pero volvamos a sus explicaciones sobre la justificación.

Acerca de la fe que justifica, nos dice cosas todavía más admirables: "La fe formal no le da bastante a Dios". ¿Cómo que no? *¡La fe,* si se la separa del acto vital que nosotros producimos, es toda ella obra de *Dios* en nosotros y sin nosotros! Continúa Lutero: "*La fe* es imperfecta; *apenas si tenemos una chispa de fe, que empieza* a atribuir a Dios la divinidad" (2). ¡Tanto mejor! La fe viene, sin embargo, de *Dios*, es obra de *Dios,* Dios es quien la produce en nosotros y sin nosotros, y ¿aun es posible que esta fe apenas le atribuya la divinidad? Tres páginas antes, contradice Lutero esta afirmación diciendo que la fe *corona* a la divinidad, que ella es en nosotros la *creadora* de la divinidad que sin ella Dios pierde en nosotros su gloria (3); es decir, que la fe tributa a Dios el honor que le es debido y a la divinidad lo que por derecho le corresponde.

"No hemos recibido más que las *primicias del Espíritu,* aun no hemos recibido el *diezmo.* Y luego (¡ay!) *la razón jamás se destruye totalmente en esta vida"* (4). Ya teníamos noticia de este maravilloso pensamiento, (según el cual) el bruto que carece de razón sería el sujeto más apto para recibir la fe, precisamente porque no es apto para

(1) LOESCHE, *Analecta Lutherana et Melanthoniana* (1892), p. 95, n. 92.

(2) *In Galat.* (1535), I, 331.

(3) *Ibid.*, p. 328: "Fides cosummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam". V. GOTTSCHICK en la *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XXIV, 36, donde, por lo demás, aprueba a ojos cerrados todas las caricaturas de Lutero sobre los méritos y las obras según los católicos. Con tal motivo, nos enteramos de que la fe ¡tiene conciencia de sí misma! ¡Que la pobre filosofía nos ampare!

(4) *In Gal.*, (1535), I, 331.

asimilársela; ¡de este modo la fe de Lutero nada perdería de su perfección! El animal irracional tendría además otra ventaja, y es que no tendría necesidad de la justificación. ¿Por qué? Lutero nos lo va a decir. Después de habernos presentado, en los ultimos años de su vida, al cerdo como el ideal de la vida feliz (1), concluye de esta manera: "El *puerco* no ha comido de esta manzana que en el paraíso terrestre nos enseñó a los *hombres infortunados* a distinguir el bien del mal" (2). El puerco no ha caído y está exento de la corrupción. ¡La diferencia entre el marrano y el hombre perfecto, según Lutero, consiste en que el marrano es el que se lleva la palma!

Milagro sería que en esta ocasión se hubiera olvidado Lutero de hablarnos de la concupiscencia, en la cual hemos hallado el punto de partida y el núcleo de su teología. Y, en efecto, como prueba de que la razón no está *completamente* aniquilada en esta vida, recuerda "que la concupiscencia, la cólera, la impaciencia y otros frutos de la carne y de la infidelidad, aun persisten en nosotros" (3).

Mas ¿qué infiere él de esto? "Que la justicia *comienza* por la fe, pero que debido a la flojedad de la fe, la justicia no es *perfecta* sin la imputación de parte de Dios, lo cual *no tiene efecto sino en el dia de Cristo*", es decir, después de la muerte. Por donde sin la imputación divina, no resolveríamoss nuestro problema, a lo menos durante

(1) V. *infra*, § 6, A, al principio.
(2) Erl., 32, 261 (1543).
(3) *In Galat.* (1535), I, 331-332: "Fides est quidem justitia formalis, et tamen non est satis, quia post fidem haerent adhuc reliquiae peccati in carne... Fides non dat Deo formaliter satis, quia est imperfecta, imo vix scintilla fidei est in nobis, quae incipit Deo tribuere divinitatem. Primitias Spiritus accepimus, nondum decimas. Deinde ratio tota non occiditur in hac vita, quod hinc apparet, quia in nobis reliqua est adhuc concupiscentia, ira, impatientia et alii fructus carnis ac infidelitatis. Item perfectiores etiam sancti non habent plenum et perpetuum gaudium in Deo, sed varie affecti sunt, jam tristes, jam laeti, ut de prophetis, et apostolis scriptura testatur; sed talia errata non imputantur eis propter fidem in Christum, alioqui nemo salvus fieret. Concludimus ergo ex his verbis: "et imputatum est illi ad justitiam", justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias spiritus, sed quia fides infirma est, eam non perfici sine imputatione Dei. Quare fides justitiam incipit, imputatio perficit usque ad diem Christi". Y añade en el mismo lugar: "Sacrificium illud fidei coepit in Abraham, sed in *morte* tandem consummatur; ideoque necesse est accedere alteram partem justitiae, quae eam perficit, scilicet imputationem divinam".

la vida, con nuestra flaca fe; y después de la vida, la fe deja de existir. Pues entonces ¿para qué sirve la imputación en esta vida? Apenas hay una frase de Lutero que no sea de por sí una contradicción y que no esté a su vez de punta con otras opiniones suyas. Lo mismo que él decía en orden a la moral: "Escándalo por aquí y escándalo por acullá" (1), lo podía haber dicho también con referencia al dogma: "contradicción aquí, contradicción acullá". ¡Llegó hasta el extremo de burlarse de los que le echaban en cara sus contradicciones, tratándolos de borricos (2). ¡Este era uno de sus más convincentes argumentos!

Cuando nos fijamos en la manera en que generalmente formula Lutero sus teorías, dejamos ya de extrañarnos de sus contradicciones. Ocurría no pocas veces que un berrinche pasajero de este hombre, de este "vaso de elección" bastaba para decidirlo a sostener una doctrina contraria a la de la Iglesia católica, y así, escribía aun en 1518-1520: "Por más de que el fómite del pecado original no es un pecado actual, nos impide, sin embargo, la entrada en el cielo" (1). Pero esto no era entonces para él más que una mera opinión, y no tenía sobre ello certeza alguna. En efecto; a principios de *noviembre* de 1520, fecha en que el papa condenó su tesis, declaró el mismo Lutero que hasta entonces no tenía ninguna opinión definitiva sobre este punto: *hasta el presente no tiene certeza alguna* acerca del paradero de un alma que se halla en tal estado; por ahora, este artículo no le parece más

(1) *Supra,* T. I, p. 8 (1523).

(2) Así decía en una carta de 27 de Julio de 1530 a Melanchthon: "Quod adversarii colligunt contradictiones ex meis libris, etiam faciunt pro gloria sapientiae suae ostendenda. Quomodo isti asini contradictiones nostrae doctrinae judicent, qui neutram partem contradictoriorum intelligunt? Quid enim nostra doctrina aliud esse potest in oculis impiorum, quam mera contradictoria, cum simul exigat et damnet opera, simul tollat et restituat ritus, simul magistratum colat et arguat, simul peccatum asserat et neget? Sed quid aquas in mare?" Enders, VIII, 137. ¡Nada más justo!

(3) Weim., I, 572: "... Haec omnia ita loquuntur, quasi non sint peccata nisi actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moretur ingressum regni, cum, nisi ipse sanetur, impossibile sit intrare coelum, etiamsi nullum adsit actuale".

que "probablemente verdadero" (1); pero antes de que transcurriera un mes, ya daba esta afirmación como doctrina corriente (2), y al poco tiempo, cuando a fines del año 1520 se encarnizó su inquina contra la Iglesia, escribía estas palabras muy dignas de su pluma: "*Hasta ahora,* no había considerado yo este artículo sino como una *conjetura o una suposición,* y no como una verdad doctrinal *definitiva,* y *cierta,* por lo cual no había necesidal de condenarla; mas *por cuanto* mi adversario (el papa) no tiene otra cosa que oponer a ella sino estas palabras: "Este artículo no nos agrada". y por cuanto a mí me tiene sin cuidado lo que a él le agrade o desagrade, habiendo yo por mi cuenta, en el entretanto, pensado la cosa con madura reflexión (?), declaro que esta tesis es una *afirmación definitiva de la verdad,* y que la confieso y quiero mantener como tal. *Reto* a los que pretendan echarla abajo por la Escritura y por la razón" (3).

Esa actitud de reto frente a la Iglesia, le ha obligado a Lutero a emitir numerosas afirmaciones o a sentar como artículo de fe lo que poco antes consideraba como una mera opinión. Tal fué el originen de sus afirmaciones acerca de Jesucristo considerado como la forma de la fe (4), como cualidad y como forma del corazón, como lo es el color con relación a la pared; por más de que con mayor frecuencia negaba que la fe y la justicia fuesen ni siquiera una cualidad. Pero qué *realidad* (5) sea preciso en resumidas cuentas conceder a la fe, eso es lo que nunca nos ha dicho, y cuan-

---

(1) *Adversus execrabilem Antichristi bullam,* Weim., VI, 609: "De hac quidem re nihil hactenus definivi, sed copiose satis et probabiliter disputavi, *nec hodie certus sum,* quid cum tali anima agatur." etc.

(2) *Ibid.,* p. 623 (adaptación al alemán del escrito contra la Bula): "El pecado de que acabamos de hablar, y que persiste aún después del bautismo... debe ser asimismo totalmente extinguido muerto antes de que lleguemos al cielo. Es preciso, en efecto, que todo lo que nos acarrea nuestra procedencia de Adán sea barrido. Pero mis "bulistas" dicen lo contrario; *tienen la pretensión de entrar en el cielo con el mal fómite del pecado* y con el viejo Adán, para no carecer en el cielo de algún foco impuro que les haga despedir mal olor. Por eso era necesario que yo fuera condenado (por el papa)".

(3) Weim., VII, 110; 344.

(4) O, también a contar desde 1520, sobre la manera en que Jesucristo está presente en la Eucaristía.

(5) *Ens possitivum; supra,* p. 270, n. 2.

tas veces estuvo a punto de explicarlo, tantas se contradecía con lo que había dicho en otras ocasiones. En un santiamén salta de una afirmación (los teólogos protestantes llaman a eso un "círculo de ideas") a otra que la contradice de todo en todo. ¿Qué tiene, pues, de extraño que, apesar de su ciencia bien maciza, Brenz que se hizo luterano en 1520, no supiera todavía en 1531 qué cosa era la fe *justificante* en el sistema de Lutero (1)? Y, sin embargo, desde 1520 ninguna otra palabra fué tantas veces repetida en su presencia. Lo mismo les acaeció a otros muchos correligionarios de Brenz, sin contar con el vulgo, según lo experimentó Melanchthon en Augsburgo el año 1530 (2). Pero él mismo ¡por cuántas metamorfosis pasó en esta materia! Para Lutero y para Melanchthon, la noción de la fe era un perpetuo flujo y reflujo; por ello, tampoco sus partidarios llegaron jamás a tener ideas precisas sobre este punto. De sobra lo veremos al fin de este párrafo al hablar de la "confianza" y de la certeza de la salud.

E) *Diatriba de Lutero contra la fe informada por la caridad.*

I. — LA CARIDAD INFORMA LA FE Y LAS DEMAS VIRTUDES, SEGUN LA ESCRITURA Y LA TRADICION

Es poco menos que perder tiempo volver a tratar de esta materia. La fe, según Lutero, no es más que una palabra pelada, a la cual se puede y aun se debe dar diferentes sentidos según lo pidan las necesidades del momento. Lo mismo da, por lo tanto, entender esta palabra en el sentido de fe informada o de fe no informada por la caridad. Por otra parte ¿qué es la caridad en el sistema de Lutero? Aun es más insignificante que su fe.

Sin embargo, él atribuye a esta fe algunos efectos que son producidos por la caridad, y que la Escritura y la Tradición refieren a esta última. Así, a la fe y no a la caridad le atribuye la cohabitación de Dios y del alma y las relaciones de Cristo con el alma, por el estilo de las

(1) V. *Corpus Reformat.*, II, 501 y sig., n. 935.
(2) *Ibid.*, 9., III, 334 (15 de abril de 1537).

que tiene el desposado con la desposada (1). El concepto de la justicia tomado en el sentido de *Jesucristo* aprehendido por la fe y *habitador del corazón* (2), se sale ya del terreno de la fe para entrar en el de la caridad. La educación filosófica y teológica de Lutero era del todo insuficiente para permitirle tener ideas claras sobre este punto. Además de esto, vamos a ver que *se hallaba comprometido* a excluír la caridad: para atar corto a las objecciones de sus adversarios, adornó su fe de prerogativas que la hacían parecer tan eficaz por si sola como la fe unida a la caridad, a la cual los cristianos, es decir los católicos, le daban tanta importancia. Esto no eran más que palabras: pero se dió maña para corroborarlas ante sus secuaces con el testimonio de la experiencia íntima que nadie estaba en condiciones de poder contrastar.

Según él, la fe no solamente es *necesaria* para la justificación, de suerte que sin ella, como lo enseña la Iglesia, no podemos agradar a Dios, sino que también ella es la justicia, y nos conduce *inmediatamente* a la justificación. Se vió precisado a afirmar que *ella sola, sin* la caridad, constituía la *vestidura nupcial* (Matth., XX, 11,12) que era preciso llevar para tomar parte en el festín del rey (3). No es la primera vez que los principios por él sentados lo arrastran a conclusiones absolutamente vacías de sentido.

Si la fe, entendida en el sentido luterano, no es otra cosa que la justicia cristiana; si es la vestidura nupcial exigida para poder tomar parte en las bodas eternas, *entonces se entra en el cielo sin ser justificado,* porque, como enseña el

---

(1) *In Galat.* (1535), II, 202 y sig.
(2) *Ibid.*, I, 192.
(3) Por ejemplo, en la nota marginal sobre *Matth.*, 22, 11 (Erlang., 64, 195); *item* en Erlang., 61, 136-137 (*Pláticas de sobremesa*), y muy especialmente en las *Conciunculae quaedam D. M. L. amico cuidam praescriptae*, 1537, en las *Opera var. argum.*, VII, 431-432 (1537): "Quaestio est de veste nuptiali, quid sit. Nos dicimus esse indumentum Christi, de quo Paulus: "Quotquot baptizati estis, Christum induistis", i. e. *fides est haec vestis,* qua induimus justiciam Christi coram Deo. Alii dicunt esse charitatem, non fidem. Hos sinimus ambulare suo sensu, et dicimus: "*Si possunt hanc vestem* (charitatem) *afferre,* bene concordabimus nos". Sed ipsi nesciunt, *hoc esse impossibile; ideo* nunquam afferent. In nuptiis enim oportet vestem sponsi afferre, non propriam et communem vestem. Es preciso que nos presentemos con *su color.* Justitia Christi nos ornat, *non nostra opera*".

Apóstol, *la fe deja entonces de existir* (I Cor., 13, 10-13). Nuestra justicia o traje nupcial no puede menos de consistir en alguna cosa que comience en este mundo, pero que no fenezca jamás (*ibid.*, 13, 8) y no haga más que perfeccionarse [en la otra vida]. No puede consistir esto ni en la fe, ni en la esperanza, sino solamente en la *caridad.* Si fuera la fe el vestido de bodas, ¡sería preciso despojarse de él en el instante mismo en que nos sería indispensable llevarlo puesto, es decir, en el momento de entrar en la sala del festín! Nuestra justicia no puede consistir sino en lo que constituye nuestro ideal de la vida, y según lo dejo demostrado en la primera parte (T. I, págs. 154-161; 161-211), este ideal es el amor de Dios sobre todas las cosas y del prójimo como a nosotros mismos, amor que alcanza su perfección en el cielo donde Dios está todo en todos.

¡Cuánto más razonable es la Tradición católica que ve en la caridad el vestido de bodas! Para ella el bautismo y la fe son la *condición indispensable* para conseguir la justificación o para entrar en el festín; pero allí no se franquean las puertas sino al que se presenta revestido de la caridad, que fué también el hábito de Cristo (1). Por esta razón, sobre las palabras del Apóstol: "La caridad es más grande que la fe y la esperanza", dice S. Agustín: "Al entrar en la eternidad, la fe y la esperanza *desaparecerán,* pero la caridad *persistirá* aumentada y corroborada" (2). A la fe y a la esperanza las substituye aquello en que se ha creído y aquello en que se ha esperado; la caridad, más grande que las otras dos virtudes, no desaparecerá, sino que será aumentada y perfeccionada al mismo tiempo que ve lo que ha creído y posee lo que ha esperado (3). ¡Cuánto más razonable que Lutero es Sto. Tomás cuando enseña que la fe es como si dijéramos la *primera parte* de la justicia, porque el primer movimiento

(1) S. GREGORIO MAGNO, *Homil. 38 in Evangel.*, 4, n. 9: "Cum nuptiali veste non intrat, qui in sancta ecclesia assistens fidem habet, sed caritatem non habet. Recte enim caritas nuptialis vestis vocatur, quia hanc in se conditor noster habuit, dum ad sociandae sibi ecclesiae nuptias venit", etc.

(2) *De doctrina christ.*, I, c. 39, n. 43: "Cum quisque ad aeterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctior et certior permanebit".

(3) *De perfectione justitiae hominis*, n. 19.

hacia Dios en la justificación, nos viene por la fe (1). La fe es el *principio* de todo lo relativo a la justificación, y el fundamento y la raíz de todo bién perfecto, de todo bien sobrenatural (2).

Pero, según eso, ¿cuándo debe empezar en este mundo la caridad? ¿Con la fe que nos conduce a la justicia? ¿En el momento de la justificación, por lo tanto? Tal es el parecer de S. Agustín: "Sin fe sana, dice, no puede haber ninguna justicia, así como tampoco puede haber justicia sin la caridad" (3). Antes bien, la justicia es la caridad: "La caridad que comienza, es la justicia que comienza; la caridad que ha progresado, es la justicia que ha progresado; una caridad grande es una justicia grande y la caridad perfecta es la justicia perfecta" (4). Quien no tenga caridad "que no diga que ha nacido de Dios" (5) Pero ¿*cuándo* nacemos de Dios? ¿Cuándo se verifica la regeneración? *En la justificación.* Por eso la fe no es más que el *comienzo* de la justicia: la esencial, el resumen, *la clave de la bóveda* de la justicia, es la caridad.

Síguese de aquí que "los hijos de Dios no se diferencian de los hijos del demonio sino por la caridad (6). ¿No ha dicho el mismo Salvador que "quien ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará a él y vendremos a él y en él estableceremos nuestra morada" (7)? La morada especial de

(1) *In Rom.*, c. 3, lect. 3: "In ipsa justificatione... primus motus mentis in Deum est per fidem... Unde et ipsa fides *quasi prima pars justitiae* est nobis a Deo".—Lo mismo dice MATEO DE AQUASPARTA: "Fides est pars justitiae". *Quaestiones disputate*, p. 81 et 105: "Fides enim, certum est, non est de salutis sive beatitudinis *essentia*, nam in patria evacuatur; sed *necessaria* est ad salutem, quia sine ipsa ad salutem perveniri non potest per viam meriti".

(2) V. los documentos en WEISS, *Apologie des Christentums*, 3.a ed., III, 1, p. 265, n. 1, y H. LEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie* (1858), pags. 138-139, 151 y sig.

(3) *De sermone Domini in monte*, I, n. 13: "Ubi sana fides non est, non potest esse justitia, quia justus ex fide vivit... Similiter ubi caritas non est, non potest esse justitia".

(4) Con estas conclusiones termina S. Agustín su obra *De natura et gratia contra Pelagium* (c. 70, n. 84): "Caritas ergo inchoata, inchoata justia est", etc. V. al propósito LAEMMER, *ob. cit.*, p. 147 y s.

(5) *In ep. Johan.*, tr. 5, n. 6.

(6) *Ibid.*, n. 7: "Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate". Lo mismo dice en el tratado *De Trinitate*, l. 15, c. 18 n. 33. *V. infra*, en la p. sig., n. *De Trinitate*, etc.

(7) *Joann.*, 14, 23. Todos los años oía Lutero la lectura de este texto el Jueves Santo en el Lavatorio de los pies. (*In mandato*). V. el *Ordinarium* de los Agustinos (Venetiis) 1508), c. 28.

Dios en nuestra alma que nos es otorgada en la justificación, es por lo tanto, producida por la caridad, y no por la fe sola. En otro pasaje S. Juan expresa el mismo pensamiento en estos términos: "Dios es caridad, y el que persevera en la caridad, mora en Dios y Dios en él" (1).

TAULERO, a quien el "reformador" antepone a todos los escolásticos, tiene, como es claro, las mismas ideas que acabamos de hallar en la Sagrada Escritura y en S. Agustín (2).

De este Santo Padre nos ocurre otro pasaje tal vez aun más explícito: "Tan sólo—dice—el don del amor distingue a los hijos del reino eterno de los hijos de la eterna condenación. Desde luego que el Espíritu Santo nos otorga también otros dones; pero *de nada nos sirven sin la caridad.* Mientras que el Espíritu Santo no nos comunique lo que nos es necesario para hacernos amigos de Dios y del prójimo, *no seremos trasladados de la izquierda a la derecha* (3)". ¿Y cuándo pasamos de la siniestra a la diestra? ¿Cuándo llegamos a ser hijos del eterno reino, y dejamos de ser hijos de la perdición eterna? *En el momento de la justificación.* Esta es la razón por que de nada sirve la fe *sola.*

---

(1) *I Joann.*, 4, 16. Estas palabras constituyen la capítula de Tercia de todas las dominicas del año (a excepción de los días festivos con sus octavas en Adviento, Septuagésima y Pentecostés). De modo que Lutero las leía a menudo en su breviario (fol. 215v.).

(2) Sermón para la dominica XXII después de Pentecostés [WETTER, *Die Predigten Taulers*, 1910, p. 407, 32]: "El más noble y el más delicioso punto de que podemos hablar, es el amor; no hay enseñanza que sea más provechosa. Dios no pide ni una aventajada inteligencia, ni profundos pensamientos, ni grandes obras, aunque jamás se han de omitir las buenas obras; pero *el amor es el que dignifica todas las obras.* Dios no nos pide sino el amor, porque éste es lazo de perfección, como enseña S. Pablo. La elevada inteligencia y la grande habilidad, no nos distinguiría de los paganos y de los judíos; las grandes obras no distinguen a los justos de los pecadores: *sólo el amor distingue lo falso de lo verdadero;* porque "Dios es amor, y los que moran en el amor, moran en Dios y Dios mora en ellos". Por lo tanto, aprended el verdadero amor, con prepreferencia a todas las artes; y ya que primero nos amó Dios a nosotros con un amor inefable, amémosle nosotros en retorno, como dice S. Agustín".

(3) *De Trinitate*, I. 15, c. 18, n. 33: "Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera; *sed sine charitate nihil prosunt.* Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, *a sinistra non transfertur ad dexteram*".

"La fe puede existir sin la caridad, pero sin la caridad, de nada sirve" (1). "Unicamente la caridad nos lleva a Dios, y *sin ella, ninguno de los otros dones nos conduce* a él (2). "Gran cosa es la fe; pero *de nada sirve* si ella no tiene la caridad"; "sin la caridad es inútil el bautismo" (3). "Quien no posee la caridad, niega que Cristo se hizo carne, porque la caridad fué la que trajo a Cristo a la tierra" (4). Todo esto es muy natural, porque sin la caridad no podemos siquiera *creer en Dios* (5); "creer en él es *amarlo por la fe,* ir a él por la fe y ser alistado entre los de su gremio por la fe" (6). "Creer en Jesucristo es lo mismo que amarlo" (7). La caridad es la que endereza a Dios todas las virtudes y la que las une a él como a su fin, porque la caridad es el vínculo de perfección (8).

Según S. Agustín, de quien Lutero "es el más ilustre de los hijos", si damos crédito a Seeberg, la fe sola, privada de la caridad, *no puede* justificarnos; lo cual está en perfecta consonancia con la Sagrada Escritura.

Ya sabemos que decía Lutero que el conocimiento de Dios era nuestra justicia; pero S. Juan dice: "El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es el amor". (9). La justicia, aun entendida en el sentido de Lutero, no es,

---

(1) *Ibid.*: "Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse".

(2) *Ibid.*: "Sine caritate quodlibet aliud donum non perducit ad Deum".

(3) *Enarrat. in Joh. Evang.*, tr. 6, n. 21: "Magna est fides; sed nihil prodest, *si non habeat caritatem*" (esto es lo que los escolásticos llaman *fides caritate formata,* de la que ahora mismo vamos a hablar); n. 14: "Baptismus sine caritate nihil tibi prodest". V. también *De baptismo cont. Donat.*, I, c. 9; III, c. 16.

(4) *In ep. Joh.*, tr. 6, n. 13: "Caritas illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse".

(5) (Credere) in Deum.

(6) *Enarrat. in Johan. Evangel.*, tr. 29, n. 6. V. el pasaje *infra*, § 7, I, nota *"Credere Deo"*.

(7) *Enarrat. in Ps. 130*, n. 1: "Hco est enim *credere in Christum, diligere Christum;* non quomodo daemones credebant, sed non diligebant. Et ideo quamvis crederent, dicebant: Qui nobis et tibi est, fili Dei? Nos autem sic credimus, *ut in ipsum credamus diligentes eum,* et non dicamus: Quid nobis et tibi est? Sed dicamus potius: ad te pertinemus tu nos redemisti". En *De Trinitate,* VIII, n. 8, habla también S. Agustín de: *Credendo diligere.*

(8) *Coloss.*, 3, 14.

(9) *I Joann.*, 4, 8.

por consiguiente, posible sin la caridad. Antes bien, dice el mismo Apóstol: *"El que no ama, mora en la muerte"* (1). Por lo tanto, si en la justificación existía ya la fe sin la caridad el que ya está justificado *estaría aún en la muerte* y se habría equivocado S. Juan al decir que todos los que creen en Jesucristo alcanzan la vida eterna (2). Por lo tanto, la fe sin la caridad no es sino una fe *muerta*, con la cual nos es imposible ganar a Cristo. Además, con esta fe muerta, se continúa en las tinieblas (3), mientras que, al contrario, los que poseen la fe en Cristo deben ser hijos de la luz (4).

Es por lo tanto, imposible separar la fe de la caridad en la justificación. El Espíritu Santo que nos infunde en el bautismo la virtud de la fe, vivifica también esta virtud por la caridad. Si, en efecto, ninguno de los que creen en Cristo mora en la muerte ni en las tinieblas, y si, por el contrario, el que no posee la caridad mora en la muerte y en las tinieblas, resulta que no se puede separar la fe de la caridad en la justificación (5).

Lo mismo enseña el apóstol S. Pablo. Según él, la fe, cualquiera que sea, bien la que obra milagros, bien la que justifica, no tiene valor alguno si no está unida con la caridad, y por eso la caridad es superior a la fe y a la esperanza (6). La fe sin la caridad—añade—es

---

(1) *I Joann.*, 3, 14: "Hemos pasado de a muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos. El que no ama, mora en la muerte". Estas palabras se aplican al amor de Dios y al de prójimo, porque estos dos amores se reducen a uno solo: "El que no ama a su hermano a quien tiene ante los ojos, ¿cómo es posible que ame a Dios a quien no ve?" (*I Joann.*, 4, 20). El amor de Dios es la razón del amor del prójimo; este no es más que una consecuencia de aquel. Véase sobre esté particular la hermosa explicación de S. Agustín *In epist. ad Galat.*, c. 5., n. 45. [*Item, De Trinitate,* 1. VIII., c. 8, n. 12: "Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus"].

(2) *Joann.*, 3, 16.

(3) *Joann.*, 2, 1z-11: "El que ama a su hermano se mantiene en la luz... El que odia a su hermano, está en las tinieblas".

(4) *Joann.*, 12, 36: "Mientras tengais luz, creed en la luz para que seais hijos de la luz", y (en el c. 35): "para que no os sorprendan las tinieblas".

(5) V. sobre este punto J. PISTORIUS, *Drey hundert Theses von der Justifikation oder Gerechtmachung vor Gott*, 1592, tesis 34-36.

(6) *I Cor.*, 13, 3, 13. V. *infra*, V. al final lo que dice Lutero sobre este pasaje.

ineficaz y no tiene ningún mérito delante de Dios (1). La fe sin la caridad no puede, por lo tanto producir una justicia que tenga valor ante el divino acatamiento. La caridad es "el mejor de todos los caminos" (2), precisamente porque fuera de este camino, nada vale todo lo demás. Por eso el Apóstol no se contenta con pedirnos que estemos "fundados y confirmados en la *fe*" (3), sino que nos exige además que estemos "arraigados y fundados en la *caridad*" (4). Es, pues, muy natural que nos diga: "Sobre todo, revestíos de la caridad, que es el vínculo de la perfección" (5).

La Sagrada Escritura se declara tan explícitamente en favor de la fe operativa por la caridad, que el mismo Ritschl se ve forzado a decir: "Sin duda ninguna se debe conceder a los teólogos católicos romanos que el amor de Dios constituye la *esencia* de la fe, *si* con ello quieren decir que la voluntad se endereza a Dios como a su fin más elevado" (6). Los teólogos católicos no dicen que la caridad constituye la *esencia* de la fe, sino que la fe debe estar unida a la caridad. Además, Ritschl no hubiera escrito esta frase condicional si tuviera nociones tan claras acerca del ideal católico de la vida como las que nosotros tenemos sobre su ignorancia en esta materia (7).

La Sagrada Escritura y la sana razón se declaran tan resueltamente a favor de la fe que recibe su eficacia de la caridad, que en los tiempos mejores de su vida no pudo Lutero por menos de reconocerlo. En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* todavía nos muestra, según la doctrina de la Escritura, al Espíritu Santo operando con su amor en el alma de cada uno de los fieles. Allí le atribuye mucho a la caridad, la deja un dilatado campo de acción y la considera como necesaria para producir obras agra-

---

(1) *Acerca de lo que antecede,* v. B. BARTMANN, *St. Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung* (1897), sobre todo, p. 49 y sig. Sobre el versículo 6 del cap. V. de la Ep. a los Gál., v. *infra,* V. las tres primeras págs.

(2) *I Cor.,* 12, 31.

(3) *Coloss.,* 1, 23.

(4) *Ephes.,* 3, 17.

(5) *Coloss.,* 3, 14.

(6) RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versoehnung.* III, (1889), 102. El subrayado es mío. V. también BARTMANN, *ob. cit.,* ps. 53-54.

(7) *Supra,* T. I, p. 237 y s.

dables a Dios, lo que aún volverá a repetir más adelante (1). Por otra parte, la misma Iglesia le recordaba constantemente este pensamiento, sobre todo en el breviaro, donde en todo el transcurso del año leía la doctrina apostólica que también hallaba expresa en las oraciones y en los himnos del mismo libro (2).

A pesar de ello, en este mismo *Comentario* ataca a los escolásticos por motivo de su doctrina "obscura y totalmente ininteligible de que en ningún caso es meritorio el cumplimiento del precepto si no está informado por la caridad. ¡Maldita sea esta palabra *informado* que nos obliga a en-

---

(1) Dice también en sus glosas sobre sobre las *Sentencias* (Weim., IX, 90: 1510-1511): "Charitas facit totam personam gratam; omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes".—En el *Coment. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 163, dice así: "Charitas sola facit rectos córde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem propiae justitiae".—En el fol. 193: "Sola fides in charitate facit" que no se busque sino a Dios.—Fol. 193v.: "Nisi fides illucescat et charitas liberet, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur", etc. En los sermones de esta época (1515 y, sobre todo, 1516), habla Lutero muchas veces de la caridad; en Weim., I, 115 (sermón del 27 de dic. de 1516), dice: "Gratia *infundit* amorem, quo fit fidentior", expresión por otra parte detestable en el sentido dogmático. Sobre el temor y la caridad, v. *ibid.*, ps. 115-116: sobre la caridad y la gracia, véanse las tesis de 1517 (*ibid.*, p. 227-228). Aun en 1519 dirá también (Weim., II, 578): "Theologos istos recte quidem dicere, qui nullum opus sine charitate bonum esse asserunt". V. además p. 566 y sig. Por lo demás es demasiado cierto que en la *práctica* no experimentó nunca lo que era la caridad, y esta fué para él la más poderosa razón de que más tarde abandonara su teoría, por más de que sobre este punto, como sobre varios otros, reincida alguna que otra vez en la doctrina católica.

(2) Para no alargar desmesuradamente las notas, no voy a citar más que dos estrofas: la primera del himno del lunes a Laudes (*Breviario de los Agustinos*, fol. 224v):

Christusque nobis sit cibus,	Nuestro manjar sea Cristo
Potusque noster sit fides	nuestra bebida la fe,
Leti bibamus sobriam	y en el Paráclito alegres
Ebrietatem Spiritus.	libemos sobria embriaguez.

La siguiente estrofa es del himno del viernes a Laudes (del mismo *Breviario*, fol. 251) en la cual es celebrada la fe como raíz y fundamento y la esperanza como una consecuencia, mientras que la caridad es antepuesta a las dos, conforme a las palabras del Apóstol:

Quaesita jam primum fides	Busquemos la fe primero,
Radicet altis sensibus,	y arraiguémosla después;
Secundo spes congaudeat,	goce luego la esperanza
Quo major extat charitas.	y el amor, de entrambas rey.

tender que el alma permanece poco más o menos la misma antes que después de la venida de la caridad, y que se vuelve en realidad activa, como por la recepción de una nueva forma en el momento preciso en que es necesario que *sea totalmente destruida*, y que se convierte en otra muy diferente antes de revestirse de la caridad y de obrar" (1)!

Esta censura no tiene otro efecto que el de probar una vez más que Lutero no tenía sino un superficial conocimiento de la escolástica. ¡"Maldita" sea esta semiciencia! Ella es la causa de que esta "maldita" palabreja "formada" (o "informada") le haga subirse a la parra. Se figuraba él que, según los escolásticos, la caridad se convertía en la forma de un objeto, a la manera que en el mundo físico se le llama al alma la forma del cuerpo. Ya veremos ahora mismo al hablar de su chillería contra *"la fe informada por la caridad"* (2) que esta era una idea totalmente falsa. Pero examinemos, ante todo, esta afirmación: "el alma debe ser completamente destruída antes de recibir la caridad".

Tal es la peregrina proposición que acabamos de oírle, a propósito de la pasividad en la recepción de la fe y de la justicia, y según la cual excluye Lutero todo acto procedente de nosotros; es la misma necia suposición de que la voluntad debe ser *muerta* y la razón destruída. En el caso presente, lo que hay que destruír es el alma. Bien poco se curaba él, que había desterrado la razón de su teología de que la recta razón humana protestara contra tales afirmaciones. Por lo menos, este teólogo tan "profundamente versado en la escolástica", debería haber sabido por la sana escolástica que, según la doctrina ca-

---

(1) *Comentario sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 182: [Ficker, II, 167]. "Hoc est, quod scholastici doctores obscurissime planeque non intelligibiliter dicunt nullum actum praecepti, nisi formatum caritate, valere. Maledictum vocabulum illud *"formatum"*, quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem, ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam *mortificari* et aliam fieri, antequam charitatem induat, et operetur".

(2) Ya dijo S. Buenaventura previniendo esta acusación (*3 Sent.*, dist. 36, qu. 6, ad 3m.: "Cum dicimus, caeteras virtutes formari a caritate, *hoc non est*, quia caritas sit *forma constitutiva* ipsarum virtutum, dans eis complementum in *essendo*, sed quia est forma *directiva*, dans eis complementum in regendo et ordinando... caritas animam elevat sursum et caeteras virtutes *movet et dirigit* ad finem suum".

tólica, el alma después de haber recibido la caridad se hace muy otra de lo que antes había sido; actividades o potencias reciben una dirección diferente, y ella misma pasa del estado pecaminoso y de enemistad con Dios, al de amistad con el mismo (1).

Si Lutero hubiera tenido pundonor, se hubiera avergonzado de oponer esta objeccion contra la doctrina católica, porque ella no ataca sino al sistema luterano según el cual, lo mismo antes que después de la justificación, *el pecador siempre continúa pecador.*

Pero volvamos a la primera acusación, es decir, a esta "maldita" palabra "*formada*" (o "*informada*"). Tanto en el pasaje arriba citado, como en otros posteriores, siempre se ha equivocado Lutero acerca del sentido de esta expresión escolástica: *la fe informada por la caridad* (2). Según los escolásticos—dice Lutero (3)—la fe es el cuerpo, la cubierta, el color, mientras que la caridad es la vida, el corazón o la forma. Tales son los "delirios de los escolásticos". Y la verdad es que estos "delirios" son de la exclusiva propiedad de Lutero. Según los escolásticos (4), la caridad no informa a la fe a la manera que el alma informa al cuerpo; en este caso no toman de ningún modo la palabra *forma* en el sentido de *forma substancial*, que es una parte de la esencia de un ser [corpóreo]; no quieren decir

(1) V. *supra*, ps. 184 y s. la la doctrina de Sto. Tomás. Siempre ha de estar Lutero metiéndonos por los ojos su ignorancia de la sana doctrina.

(2) "Fides caritate formata" o "informata".

(3) *In Galat.* (1535), I, 191 [Weim., XL, I, 228]: "Sic fides est corpus, siliqua, color; caritas vero est vita, nucleus, forma. Haec sunt scholasticorum somnia".

(4) Citaré sólo algunos de ellos. Sto. Tomás dice (*De veritate*, qu. 14, a. 5, ad 1): "Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset, sed inquantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in Universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum". No fué menos explícito Mateo de Aquasparta (*Quaestiones disputatae*, p. 214): "Caritas non est forma fidei essentialis; *habet enim fides suum esse specificum a caritate distinctum et in suo genere sine caritate perfectum.* Sed est forma ejus *sicut caeterarum virtutum* in esse meritorio, eo quod nullus actus est meritorius nisi aut a caritate elicitus aut imperatus, pro eo quod ipsa respicit finem sub ratione finis; et ideo omnes alios movet et ordinat in finem".—Ya había dicho Pedro Lombardo (*3 Sent.*, dist. 23): "Caritas, ut ait Ambrosius, est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est virtus".

que la caridad completa la fe ni que la fe sea incompleta sin ella, sino que tratan de dar a entender que la caridad le da a la fe una perfección más elevada y la relaciona y une con su fin último. Y *por cuanto la caridad no pertenece a la esencia de la fe.*, síguese que su presencia o su desaparición no altera en nada la esencia de la fe, limitándose a hacer que la fe sea meritoria (1). Tal es la doctrina de toda la escolástica, doctrina que no sólamente no conoció Lutero después de su apostasía, sino que tampoco la conoció Ritschl (2). Sin embargo, a un teólogo moderno se le exige que emplee en sus trabajos más profundidad y método que Lutero; Ritschl debía haberse fijado en que los sinónimos de que se sirven los escolásticos para designar la fe informada por la caridad, por ejemplo "la fe *unida* a la caridad", rechazan el sentido que él y Lutero dan a la palabra "*informada*" (3), y en que estas expresiones no admiten más que *un sentido,* y es, que la fe y la caridad representan dos conceptos de por sí completos.

---

(1) S. THOMAS, *in Rom.* I, lect. 6: "Tertio considerandum est, quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus, quia, cum *charitas sit extra essentiam fidei,* per ejus adventum vel recessum *non mutatur substantia ejus*". Biel enseña aquí en todo y por todo la verdadera doctrina, y en este su grande autor escolástico (*3 Sent.* dist. 23, qu. 2, fol. 234v. y sig.) hubiera podido aprenderla Lutero. V. también *supra,* p. 281, n. 1.

(2) "El error de la teología tomista consiste en que considera la "fe informe" (*fides informis*) como un *mero grado* de la fe; y en que la determinación de la "formación por la caridad" (*formatio per charitatem*) es considerada como un *complemento* de una fe que sin ella sería imperfecta". *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versoehnung,* III, p. 102. El subrayado es mío. V. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung,* p. 54. La contradicción no existía más que en la penetración muy defectuosa de Ritschl y en su ignorancia de la escolástica.

(3) Así S. Buenaventura (*3 Sent.*, dist., 27, a. 2, qu. I, n. 6) emplea simultáneamente las expresiones "fides formata" y "fides ratione charitatis *adjunctae,* o (dist. 23, dub. 3): "Fides non perfecte tendit in Deum, tanquam in finem, nisi *prout est juncta charitati*". Por lo tanto, es imposible que la caridad sea la "forma" de la fe a la manera de la ἐντελέχεια de Aristóteles y de los escolásticos, de tal suerte, que la fe, hasta entonces incompleta, no recibiera su naturaleza de fe sino en estando *informada* por la caridad.

II.—ATAQUES DE LUTERO CONTRA LA POSIBILIDAD DE LA CARIDAD,—LA CARIDAD NO SERIA SINO UNA OBRA DE LA LEY.

El error de Lutero sobre la manera en que la caridad "informa" las demás virtudes no es todavía tan grave como el que alimentaba sobre la misma existencia de la *caridad*. En efecto, en su sistema el *amor de Dios* es del todo imposible; si hubiera querido ser consecuente con su principio fundamental, *hubiera debido* necesariamente excluirlo. Según él, como lo hemos dicho en el § 4, el *pecado* persiste aun después de la justificación y la concupiscencia es el pecado original *subsistente*. Ahora bien: ni la fe ni la esperanza, sino *solamente la caridad se opone directamente al pecado;* la caridad es la que excluye directamente el pecado. Si hubiera hecho de la caridad un factor de la justificación, hubiera entonces Lutero dado al traste con su sistema. Mas como este sistema estaba cimentado en su *experiencia personal,* es a saber, en el principio de que "la concupiscencia es invencible", su estado moral le impedía admitir la caridad [como factor de la justificación] (1).

Diga lo que quiera Lutero, y por más de que se empeña en que la Escritura nada dice sobre el particular, ello es que la caridad coopera a la justificación: El mismo Jesucristo hablando de la pecadora, dijo: "Le fueron perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho" (Luc., 7, 47). Por donde se ve que el Salvador relaciona el perdón de nuestros pecados con nuestros amor, porque el arrepentimiento va unido al amor. Así mismo lo dice S. Pedro: "El amor cubre un sin número de pecados", y aun "todos los pecados", como se lee en otro pasaje de la Sagrada Escritura (I Petr., 4, 8; Proverb., 10, 12). La doc-

(1) La concupiscencia carnal, dice S. Agustín (*Enchirid.*, c. 117), reina donde no se halla la caridad",—"El reinado de la caridad va en aumento a la medida en que se destruye la concupiscencia" (*De doctrina christ.*, III, c. 10, n. 16). Cuanto más se tiene de la una, tanto menos se tiene de la otra. El que confiesa que ha sido totalmente derrotado por la concupiscencia, reconoce con ello que no posee la caridad.

trina de los primeros siglos de la Iglesia está en perfecto acuerdo con la Escritura (1).

Pero ¿cómo explica Lutero estas palabras tan claras de Jesucristo? "La caridad—nos dice—merece la remisión de los pecados, esto es, la caridad *dice que los pecados han sido perdonados*" (2). El amor de Dios era tan opuesto a su sistema y a su estado de conciencia, que, antes que aceptarlo, falsificará, el sentido de las palabras de Jesucristo. Su explicación encierra todavía otra habilidad. ¿Qué entiende él por la caridad que da testimonio de la justificación, esto es, que *la sigue?* Entiende el amor del prójimo. Porque, según él, como lo veremos más adelante (en todas las pags. siguientes) la fe es lo único que el cristiano debe a Dios; la caridad no se refiere sino al prójimo. Pero en el texto que acabamos de citar ¿se refiere Jesucristo al amor del prójimo? No, sino al amor de la pecadora *para con él, es* decir, al *amor a Dios;* en atención a este amor, la fueron perdonadas sus culpas. Esta es una prueba de la cautela que hay que guardar con las interpretaciones de Lutero.

Es cierto que en 1519 se difiende todavía contra la acusación de que separa la caridad de la fe justificante; pero su defensa no es en resumidas cuentas sino una argucia capciosa (3). Lutero no tenía experiencia más que

(1) Baste con citar a S. Gregorio sobre S. Lucas, 7, 43 (Homil. 33, n. 4 in Evangel.): "Ardor caritatis in ea rubiginem peccatorum consumpsit".

(2) *Disputationen*, ed. de DREWS, p. 44: "Dilectio meretur remissionem peccatorum, i. e., dilectio *declarat*, quod remissa sint ei peccata". No explicaba así este pasaje algunos años antes, y, por su parte, Melanchthon daba también una explicación diferente; v. *Corpus Reform.*, XXVII, 451, el texto y la nota (*Apologia Confessionis Augustanae altera*). Cuando, por ejemplo, Melanchthon dice que la solicitud, los perfumes y las lágrimas de la pecadora eran muestras de su fe, se olvida, y adrede, de que también lo eran de su arrepentimiento y de su amor; y cuando él y Lutero insisten sobre las palabras del Salvador: "Tu fe te ha salvado", se olvidan de que inmediatamente antes acababa de decir: "Se le han perdonado sus muchas culpas porque *amó* mucho". Por lo tanto, se encuentran aquí al mismo tiempo *la fe y la caridad.* Véase la explicación de BERTOLDO DE CHIEMSEE (*Tewtsche Theologey*) en LAEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, p. 150 y sig.

(3) Escribe a Egrano (Enders, I, 408): "Fidem ergo justificantem a charitate non separo; imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur". Y concluye: "Gratia facit placere verbum et credi; hoc autem est diligere". En el último inciso de

del pecado, y no de la caridad, porque estaba completamente dominado por su concupiscencia y sus pasiones, y señaladamente del orgullo. (1).

Cuanto más se adelantaba en edad, tanto más imposible le parecía el cumplimiento del precepto del amor de Dios. Por eso llegó a decir que aceptar la doctrina católica, es decir, la doctrina cristiana de la justificación por *la fe unida a la caridad,* era lo mismo que perder la verdad del Evangelio y la fe en Jesucristo. La obstinación que él y sus partidarios mostraban contra los papistas sobre este particular calificábala él de "piadosa y santa testarudez" (2). Todo cuanto enseñaban los escolásticos sobre la fe unida a la caridad, "eran meras ilusiones del demonio, porque nadie se había salvado por esta fe" (3). Y ¿cómo así? Por razón de que—dice Lutero—nadie hay que posea este linaje de fe (4), ni aun que pueda poseerla; nadie puede llevar la caridad al banquete de bodas (5). "La ley exige que tú ames a Dios de todo corazón, y al projimo como a tí mismo. Pero yo te pregunto: y *¿quién es el que tal hace?* Hasta la caridad de los santos es imperfecta; muchas veces se halla

---

(1) Dice S. AGUSTIN (*In ep. Johan.*, tr. I, n. 6): "Superbia extinguit charitatem: humilitas ergo reborat caritatem: caritas extinguit delicta".

(2) *In Galat.* (1535), I, 137: "Sicut igitur adversarii hoc salvum nobis relinquere nolunt, quod sola fides in Christum justificet: ita nec nos volumus nec etiam possumus in hoc cedere ipsis, quod fides formata caritate justificet. Hic volumus et debemus esse rebelles et pertinaces, *alioqui amitteremus veritatem Evangelii,* amitteremus nostram libertatem, quam non in caesare, regibus, principibus, non in papa, mundo, carne, sanguine, ratione, etc., sed in Christo Jesu habemus, *amitteremus fidem in Christum,* quae, ut supra dixi, *nihil aliud apprehendit, quam Christum* gemmam... Pia igitur et sancta est hac in re nostra pertinacia; hoc enim quaerimus per eam, ut conservemus libertatem nostram, quam in Christo Jesu habemus, utque veritatem Evangelii retineamus", etc.

(3) Ibid., p. 246: "Nullus enim dari potest, qui hac fide salvatus sit. Ideo, quae sophistae de fide informata caritate docuerunt, mera ludibria satanae sunt".

(4) *Ibid.*

(5) V. *supra,* p. 308, n. 1.

---

la frase, toma la palabra "diligere" por "cualquier acto de la voluntad"; cuando *se quiere* alguna cosa, es porque se la ama; pero esta no es la caridad del Espíritu Santo necesaria para la fe justificante, es decir el afecto por el cual yo pongo a Dios sobre todas las cosas y me uno a él con preferencia a todas las cosas. Por experiencia nos consta que una palabra puede agradar y ser creída, sin que por eso amemos sobre todas las cosas al que la dijo.

embarazada por el temor, la desconfianza o la impaciencia en la adversidad. ¿Dónde, pues, queda esta fe informada por la caridad? Si Dios no te mira como justo, *sino es a condición de que tú le ames de todo corazón y de que cumples la ley,* nunca serás justificado" (1). Pero ¿no atribuye también Lutero esta misma imperfección a su *fe?* ¡Y, sin embargo, ella por sí sola es la que, según él, nos debe justificar (2)! Aquí, según su costumbre, vuelve a la gracia de atribuír a todos su propio estado moral.

La fe de los papistas en Cristo no es más que una fe histórica, como la que tienen el demonio y los impíos (3). Ya que Lutero se acoge siempre a la enseña de S. Agustín, debería haber sabido que, según este Doctor, la fe *sin la caridad* (o sea la fe luterana), es precisamente la

---

(1) *Opera exeg. lat.*, III, 304 (hacia 1538): "Exigit lex, ut diligas Deum ex toto corde tuo, et proximum sicut teipsum. Sed quis, quaeso, est qui hoc faciat? Nam etiam sanctorum dilectio imperfecta est, et saepe turbatur metu, saepe difidentia, saepe impatientia in adversis. Ubi igitur manet tum fides formata caritate? Si enim te Deus habiturus est pro justo, nisi dilexeris eum ex toto corde et praestiteris legem, nunquam justificaberis". Afirmaciones como estas son frecuentes en él. En 1520 infería de ahí que "vires carnis non diligunt Deum" y que *pecan* contra el precepto de la caridad (Weim., VII, 137). ¡Como si las *vires carnis*" pudieran amar y pecar! [En Lutero la *carne* significa el hombre entero después de la caída: comprende "los ojos, las narices, las orejas, la boca, las manos, el espíritu, la voluntad, la razón y todo cuanto hay en el hombre!" (Weim., XXVIII, 752, 23 (1525: *De Servo Arbitrio*). *Item.* p. 740, 19 y sig.—[N. del Dr. Paquier].

(2) Ya sabemos que Lutero dijo que de nuestra parte la fe es *imperfecta,* y que apenas tenemos una chispa de fe (supra, p. 302, y de lo mismo se queja pocas págs. más adelante, etc.). Aduce por motivo de la *imperfección* de la fe el temor, la duda, la tristeza etc., es decir casi los mismos que aducía para probar la *imperfección de la caridad.* No es de extrañar que en su *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (6, 100 y s.) se determinara a decir que hasta las causas de nuestra justificación, como el Evangelio y la gracia, eran *inciertas,* no, en verdad, en sí mismas, sino con relación a nosotros, que por causa de nuestros enemigos la razón, la carne, la ley, el demonio, etc. vivimos en grande incertidumbre. A pesar de ello, habíamos de ser justificados: ¡la fe imperfecta se nos había de computar como justicia perfecta! Pues ¿por qué no podría decirse lo mismo de la caridad? Cuando todavía conservaba alguna congruencia en sus ideas, dábase cuenta Lutero de esta contradicción: en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* admitía en nosotros un principio de caridad (*v. supra,* p. 215, n. 1, n. 1); pero, como él escribía en 1517, esta incoación de caridad *"se completa* en nosotros por la caridad de Cristo." "Christus dilector justitiae sua dilectione *supplet* incipientem dilectionem nostram". *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos,* fol. 75v.).

(3) *In Galat.* (1535), I, 137.

fe del demonio (1). No es en la doctrina católica, sino en las afirmaciones de Lutero sobre la fe y la caridad donde se hallan las "frases desaforadamente ampulosas" (2). A esa desatada palabrería se deben frases tan bambollescas como las siguientes: "Las obras o la caridad no son la perfección de la fe; sino que la misma fe es de por sí un don de Dios y una obra divina en el corazón" (3). ¿Quién ha negado qué la fe sea un don de Dios? ¿No hemos dicho ya anteriormente que, sin añadir una mota de su cuenta, Lutero calcó palabra por palabra esta doctrina de la definición escolástica de la virtud infusa (4)? De que la caridad sea un don de Dios ¿síguese que no pueda serlo también la fe?

"La fe—continúa Lutero—nos justifica porque aprehende al mismo Jesucristo nuestro redentor". Sí, pero a condición de ganarlo *por el amor*, es decir, como acabamos de oírlo a S. Agustín, que *lo ame* porque cree en él (5). En eefcto, mediante la justificación nos hacemos amigos de Dios. El mismo Lutero tiene que conceder que el justo es *amado* por Dios, que es su *amigo*, por más de que dentro de su sistema continúe, sin embargo, enemigo de Dios y pecador (6). ¿Cómo será, pues, *amigo* de Dios? ¿Por la fe? Pero la fe en una persona no nos hace por necesidad amigos de ella. Sin amistad no hay amigos, y la amistad *no consiste sino en el afecto recíproco*, porque *"amistad*, viene de *amor"*, como dice S. Agustín (7).

La fe por sí sola no produce amistad, y mucho menos la fe tomada en el sentido de Lutero, es decir, en el sentido

---

(1) S. AGUSTIN, *Tract. 29, n. 6, in Joan.* V. el pasaje, § 7, A, n. "*Credere Deo*", etc.

(2) "Mera verborum portenta"; *In Galat.* (1535), I, 135. Ya conocemos bastante las mañas de Lutero de cargar sobre la Iglesia los denuestos que sólo estarían bien aplicados a su propia vida y doctrina.

(3) *Ibid.*, p. 134.

(4) *Supra*, p. 272 y s.

(5) *Supra*, p. 315, n. 2.

(6) *In Galat.* (1535), I, p. 338: "Ista ex diametro pugnant, christianum esse justum et amari a Deo, et tamen simul esse peccatorem" etc. P. 35: "Homo christianus simul justus et peccator, *amicus et hostis* Dei est".

(7) *Contra duas epistol. Pelag.*, I, n. 1: "Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit, et nusquam nisi in Christo fidelis est? etc.

de *confianza*. Prescindiendo de posibles accesorios, la *confianza* es mucho más *egoista* que el amor; no significa una entrega total de sí mismo a Dios, y más bien parece que atrae a Dios hacia sí. Por lo cual, la confianza no tiene más eficacia que la fe sola para justificarnos.

Pero el "reformador" se clava más todavía. Según lo hemos visto (*supra*, p. 197 y s.) quiere que en la justificación esté presente el Espíritu Santo; el Espíritu Santo hace que nosotros aceptemos con fe la palabra de Dios, y viene a nosotros por la palabra que nos es predicada Antes bien, como lo veremos en el párrafo siguiente, cada cual debe "tener por cierto" que posee el Espíritu Santo, sopena de no ser justificado Y ¿para qué ha sido enviado el Espíritu Santo? "Según S. Agustín, *para producir el amor* y librarnos del temor" (1). El Espíritu Santo es llamado por antonomasia "el Espíritu de Amor" (2) porque su obra más noble consiste en la comunicación de la caridad. El efecto que se le atribuye muy especialmente en el alma, no es tanto la fe como la *caridad*, y esto con mucha razón, puesto que procediendo él mismo del Padre y del Hijo en calidad de amor, él es el amor del Padre al Hijo, y, por lo tanto, el mismo amor (3). Ya nos dijo S. Pablo que "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo que nos ha sido otorgado" (4). Pero cuándo se verifica esto? Precisamente en la justificación.

"La fe—continúa Lutero—no es ni puede ser otra cosa que la adhesión a la promesa. Y si esta adhesión es mirada como justicia, ¿por qué te empeñas tú, sofista insensato en mantener la caridad, la esperanza y las demás vir-

(1) *Enarratio in Ps. 90*, sermo 2, n. 8.

(2) Sermo 283, n. 2: "Spiritus Dei Spiritus est caritatis: spiritus hujus mundi Spiritus est elationis."—En el *De Baptismo contra Donat.*, V, c. 23, n. 33, llama a la caridad "maximum donum Spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint".

(3) De la "spiratio in divinis" concluye también Sto. Tomás que la fe debe estar unida a la caridad. *In Gal.* cap. 5; lect. 2: "Fides est cognitio Verbi Dei... Et hoc *Verbum nec perfecte habetur, nec cognoscitur, nisi etiam habeatur amor, quem spirat*".

(4) *Ad Rom.*, V, 5. Harto más lógico que el "reformador" es Taulero cuando escribe: "La palabra jamás llega a nuestro oído mientras no poseamos el amor; porque dice el Evangelio: "Si me amais, escucharéis mis palabras". Sermón para la dominica XII después de Trinidad [Weter, 1910, p. 192, 96].

tudes? Bien sé yo que ellas son excelentes dones de Dios que el Espíritu Santo hizo nacer y nutre en nuestros corazones; bien sé yo que *la fe no existe sin estos dones;* pero aquí lo que se trata de averiguar es el fin propio de cada uno de ellos... Y en realidad, la fe sola es la que alcanza la promesa y la que cree a Dios autor de esta promesa. Cuando Dios nos ofrece alguna cosa, *la fe tiende la mano* y la recibe. He aquí la obra exclusivamente reservada a la fe. La caridad, la esperanza y la *paciencia* tienen otros objetivos y otros límites. No consiguen la promesa, pero cumplen los preceptos; escuchan al Dios *que manda* y no al Dios *que promete;* esta última obra es la de la fe (1)".

Aquí tenemos de nuevo a Lutero somormujando en su elemento de los sofismas. Según se ha dicho (2), "la adhesión" es precisamente imposible dentro de su sistema en que la fe contradice a la razón, y sin embargo nos dice ahora que la *fe* debe *alargar* la mano para recibir el don de Dios. ¿De qué fe se trata? ¿De la fe en general? No, sino de la *mía*: *yo* soy el que debo extender la mano. Bueno; mas esto es un acto vital y los actos vitales no tienen cabida en el sistema de Lutero. Pero además de eso ¿ha probado alguna vez Lutero que la adhesión *por sí sola* haya sido mirada como justicia? En esta afirmación incurre de contado en una petición de principio. Por otra parte, tampoco nos ha dicho jamás que la fe sea otra cosa que una parte, bien que la primera, de la justicia. Añade también que la fe (justificante) *no existe sin* la esperanza y la caridad; de donde se sigue que, según él, lo mismo que según la doctrina católica, estas dos virtudes se encuentran en el corazón desde el primer momento en que la fe comienza a existir, y, por lo tanto, desde el principio de la justificación. La doctrina católica sobre este punto es tan razonable, que Lutero sin darse cuenta de ello se vió obligado a testificar en su favor. Acerca de la *caridad imperfecta,* así como de la *fe imperfecta* que nos es imputada a jus-

(1) *Opera exeg. lat.,* III, 303 y s. (1538): "... Sola fides, Deo porrigente aliquid, admovet manum, et id accipit. Hoc proprium solius fidei opus est"' etc.

(2) V. *supra,* p. 271 y s.

ticia, dice: "Nosotros hemos recibido las *primicias* del Espíritu" (1). Pero, con todo, no recibimos en dos veces estas *primicias*.

De todo lo susodicho se infiere que, según Lutero, la fe y la caridad coexisten desde el primer instante de la justificación. Más ¿por qué la caridad se encuentra unida a la fe, si no concurre también, a su modo, a la justificación? ¿No hemos dicho que Jesucristo liga la remisión de los pecados al arrepentimiento unido al *amor?* ¿Con qué derecho introduce también Lutero la *paciencia?* ¿Qué doctor católico la ha contado entre los factores indispensables para la justificación? Y si Lutero acaba por inferir que *únicamente* la fe consigue la promesa, ¿ha probado con ello que únicamente la fe nos justifica? De ninguna manera; lo único que prueba es que la fe es la *primera* parte de la justicia (2). Pero la fe no puede alcanzar las promesas, ni menos adherirse a ellas *sin* esperarlas y amarlas al mismo tiempo.

Lo probable es que Lutero ha querido ahorrarse de afirmar que las *obras* justificaban, por eso dice que la esperanza y la caridad no tienen otro objeto más que el de cumplir los preceptos relativos a estas dos virtudes y que ellas no obedecen sino al *Dios de la ley* y no al *Dios de la promesa*. Pero ¿no nos manda el primer precepto que creamos? (3). Y, por el contrario, ¿no tiene la caridad una promesa superior a la de la fe, esto es, la promesa de la vida eterna (4)? Y la esperanza ¿no consigue también la promesa? Aquí Lutero denuncia grande escasez de conocimientos. Ya lo dejo advertido y lo demostraré

---

(1) *In Galat.* (1535), I, 331 [Weim., XL, I, 364]: "*Fides...* est imperfecta, imo vix est scintilla fidei, quae *incipit* Deo tribuere divinitatem. *Primitias Spiritus* tantum accepimus, non decimas".—P. 337 [Weim., XL, 370]: "No hay nada en nosotros "praeter illam inbecillem fidem seu *primitias* fidei, quod *coepimus* apprehendere Christum". V. también II, 312.—*Ibid.*, III, 8: "Accipimus quidem hic donum et *primitias Spiritus, ut incipiamus diligere,* sed valde tenuiter". V. *supra*, p. 302.

(2) *V. supra*, p. 311. Es lo mismo que dice S. Agustín (*De praedestinatione sanctorum*, c. 7, n. 12): "Ex fide autem ideo dicit (apostolus) justificari hominen, non ex operibus, quia ipsa *prima* datur, ex qua impetrentur caetera".

(3) El mismo Lutero lo reconoce. Weim., VI, 209 (1520).

(4) V. además *infra*, IV.

con mayor amplitud en el proximo número (III) que la fe de Lutero no es en el fondo más que una "confianza", y *que, por lo tanto, se encierra en la esperanza.* Por donde, cuando nos dice que la fe (que él toma por la *confianza*) es la única que logra la promesa ¿cómo puede al mismo tiempo pretender que la esperanza no tenga más objeto que el cumplimiento de los preceptos, o sea, que ella obedece al Dios que manda *y no* al Dios que promete?

Algo más que irreflexión revela este otro pasaje: "Según el verdadero concepto del cristianismo, la fe en Jesucristo es la que nos justifica, y no las *obras de la ley* No te dejes intimidar por los impíos comentarios de los sofistas que dicen que la fe no nos justifica sino cuando está fundada en la *caridad* y en las *buenas obras.* Con estas pestilenciales explicaciones han obscurecido y desfigurado este pasaje y otros parecidos en que S. Pablo atribuye explícitamente a la fe nuestra justificación. Cuando se oye decir que sin duda es preciso creer en Jesucristo, pero que, con todo, la fe no nos justifica sino cuando está unida a esta forma, es decir, a la caridad, *se pierde al punto la fe* y se dice: si la fe no justifica sin la caridad, es ociosa e inútil; únicamente la caridad es la que justifica, supuesto que la fe si no está informada y adornada por la caridad, no sirve para nada". Sin duda "es preciso hablar de las buenas *obras* y de la *caridad,* pero en su tiempo y lugar oportunos, es decir, fuera de este artículo capital de la justificación, cuando se trate de las obras Aquí, por el contrario, se trata de saber por qué medios somos justificados y por cuáles obtenemos la vida eterna. Respondemos con S. Pablo, que por la *sola fe* en Cristo, y *no por las obras de la ley o por la caridad somos declarados* justos" (1).

(1) *In Galat.* (1535), I, 201-202. Lutero vuelve a hablar de esto a menudo. En 1527, por ej., escribía: "El nombre de cristiano *condena clara y absolutamente todas las obras,* todos los esfuerzos y todo culto relativo a la justicia propia". *Cod. Palat. lat.*, 1825, fol. 177v. V. además Weim., XX, 676 (1527). La afirmación de Lutero se funda en estos dos errores: 1.o; las obras que él indica son cumplidas o fueron instituídas para justificarnos y para hacernos cristianos; ya he hablado repetidas veces sobre este particular; 2.o; estas obras se cumplen sin tener para nada en cuenta a Cristo y su pasión—Estos errores han pasado a las *Profesiones de fe,* y los protestantes de nuestros días creen todavía en ellos, porque nunca han oído otra cosa, y los que están en disposición de estudiar la doctrina católica, no quieren hacerlo.

Pero ¿dónde dice S. Pablo: "Por la fe *sola* (1)? Aquí falsea Lutero el versículo 28 del capítulo III de la *Epístola a los Romanos*, prosiguiendo en este lugar lo que había hecho en la traducción de la Biblia en que vierte así este pasaje: "Tenemos por cierto que el hombre es justificado sin las obras de la ley por la fe *sola*" y en tal caso es forzoso... "que el hombre sea justificado por la fe sin las obras de la ley". Lutero se propasó a invertir el orden de las palabras y añadir la palabra *sola;* con el objeto de legitimar su teoría hizo con la Biblia lo mismo que hacía con S. Agustín (2).

Bajo este supuesto, fuera de la fe, todo se reduce a *obras de la ley*, en el sentido de obras de la ley antigua. No hay para qué investigar si S. Pablo ha querido hablar de las leyes ceremoniales (3) o si, según la opinión más probable, se refería a las leyes morales. Según esta nueva explicación, la *caridad*, lo mismo que cualquiera otra obra de precepto, se convierte en una obra de la ley: "Es—dice Lutero—*una obra y un don según la ley*, porque la ley dice: "Amarás al Señor", etc. (4). En la justificación "no hay seguramente *ni obra de la ley, ni caridad*, sino una justicia del todo diferente y un mundo nuevo que está *fuera y por encima* de la ley. Porque Cristo o la fe no son ni la ley, ni una obra de la ley (5). Afirmaciones parecidas, son innumerables en Lutero (6).

---

(1) V. Cornély, *Ep. ad Roman.*, p. 200 y s.

(2) *Supra*, p. 78 y s.

(3) El mismo Juan COLET (1466-1519) que insiste mucho sobre la fe, da, sin embargo, de este versículo la siguiente explicación: "Nos, inquit Paulus, credimus plane, hominem justificari justumque fieri per fidem veram in Jesu, dummodo ex fide propinquus illi sit, assimilatusque Christo, *sine operibus legis*, quae frequentarunt Judei. Intelligit (Paulus) *sacrificia, ritus, ceremonias, cultumque corporalem*, in quo assidui notabili superstitione erant illi veri Judei. *His operibus legis omissis*, si quispiam operetur Christum, justificabitur", etc. *Joannis Coleti Opuscula quaedam theologica*, ed. J. H. Lupton, London, 1876, p. 242.

(4) *In Galat.* (1535), I, 188: "Opus et donum secundum legem, quia lex dicit: Diliges Dominum" etc.

(5) *Ibid.*, p. 192: "Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia justitia et novus quidam mundus extra et *supra* legem. Christus enim vel fides non est lex nec opus legis".

(6) Así en las *Opp. exeg. lat.*, III, 302 (1538): "Si fides formatur a *caritate*, igitur *opera* praecipuum illud sunt, quod respicit Deus: si autem opera, *ergo nos ipsi*. Caritas igitur seu opera sunt vivi colores, fides est monogramma, res rudis et insuavis!" *V. Supra*, p. 286-287.

"Ninguno puede venir a mí—dice Jesucristo—si mi Padre no lo arrastra. ¿Qué dices tú a esto? Bien claro está. Escribe estas palabras en tu corazón con tinta bermeja o con letras de oro, y haz luego lo que te venga en talante... Esta palabra es el estampido de un trueno contra todos los que alardean de sus obras. Aquí dice el papa: A mí se me antoja decir misa, rezar las vigilias, rezar el rosario, hacer buenas obras, meterme a cartujo y hacer fundaciones piadosas: de este modo quiero ganar el cielo y alcanzar la bienaventuranza. ¡Yo lo creo! Con la misma facilidad con que una vaca se cuela por el agujero de una ratonera. Por donde se da a entender que esto es imposible y no lo puedes hacer" (1). "La santidad por las obras obliga a los papistas a hacer buenas obras antes de conocer a Cristo y de creer en él; según ellos, la bienaventuranza del cielo comienza con las obras, y *mandan a paseo a la fe en Cristo*" (2).

Los católicos protestaron desde el principio contra tales improperios y acusaron a Lutero de impostura. La respuesta que en 1526 dió Santiago HOOGSTRATEN a los luteranos, contiene la verdadera doctrina de la Iglesia que jamás ha puesto en duda ningún católico: "Las buenas obras toman su valor de los sufrimientos de Cristo, en virtud de los cuales merecen ellas la vida eterna. *Esta es la doctrina unánime de todos los teólogos* y, como es fácil de comprobar, *todos proclaman al unísono que la virtud meritoria de las obras tiene su fuente en la pasión de Cristo* (3); ¿Cómo, pues, los luteranos tienen la desvergüenza de asegurar que, según nosotros, esta pasión no ha sido necesaria para librarnos de la muerte eterna (4)?"

De sobra sabía Lutero que no era esta la doctrina católica; pero, de exponerla lealmente, no hubiera conseguido su intento. Cuando se le llamaba la atención hacia esas

---

(1) Erl., 47, 338 (1530-1532).
(2) *Ibid.*, p. 301 (1530-1532).
(3) V. ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 8, qu. 18: "Ex hoc solo opus nostrum est meritorium, quod Christo sumus conjuncti in corpore et ecclesiae per fidem et charitatem, per quae in virtute ejus meremur et in ipso augmentum spirituale accipimus".
(4) *Aliquot disputationes contra Lutheranos* (Coloniae, 1526), lib. I, disp. 5, cap. 1, fol. 62.

mentiras, no hacía otra cosa que reforzarlas, y así escribía en 1527: "Si ellos se han hecho monjes, si han dicho misas y cumplido otras buenas obras, lo han hecho únicamente con la mira de conseguir por ellas la eterna bienaventuranza. Pero si nuestras obras pueden merecernos el cielo, *¿para qué ha sufrido Cristo? ¿Para qué ha derramado su sangre?* ¿Se habrá limitado mezquinamente a librarnos del pecado original, haciendo luego depender la vida eterna del mérito de nuestras obras? Resulta, pues, que todos esos cultos que ellos han establecido para hacerse justos; esos conventos, esas misas, esas plegarias y esos ayunos, no vienen sino del diablo: finalmente, con eso se procede contra la justicia de Cristo, y se le obscurece o se le suprime completamente. Es, por lo tanto, preciso que todo esto desaparezca para que pueda subsistir la justicia de Cristo" (1).

El padre de la "Reforma evangélica" llega hasta relamerse de gusto con sus mentiras y calumnias. Se entrega a rienda suelta a fantásticas suposiciones en que se regodea como en baño de agua de rosas, sin soñar jamás en probarlas. ¿Para qué perder el tiempo en esas pruebas? Puesto que la guarda de los mandamientos de Dios no era, según él, más que una hipocresía, ¡con mayor razón debía emitir el mismo juicio sobre la totalidad del estado monástico! Si, a pesar de las palabras de Jesucristo al mancebo (2), no es preciso guardar los mandamientos para alcanzar la vida eterna, ¿qué falta nos hace abrazar ninguna regla monástica? "Cualquiera otra vida que no sea

---

(1) "Ideo enim monachi sunt facti et missas celebrarunt ac alia opera susceperunt omnes, quod sperarent se per illa salvos fieri fore. Atqui si hoc nostris operibus potuit effici, cur passus est Christus? Cur suum fudit sanguinem? Neque enim sentiendum est, Christum tam illiberalem esse, qui nos morte sua a peccato originis redemerit, et deinde vitam aeternam nobis nostris operibus emerendam reliquerit... Concludimus... omnes illos cultos, quos ad justitiam instituerunt, monasteria, missas, orationes, jejunia, ex diabolo esse, quia finaliter contra (hanc) Christi justitiam pugnant et eam aut obscurant, aut plane tollunt. Quare pereant potius, quam Christi justitia pereat". *In ep. Joann.*, en el *Codex Palat. lat.*, 1825, fol. 203v. (1527).

(2) El mancebo dijo: ¿"Qué obras buenas tengo yo de hacer para alcanzar la vida eterna?" Y Jesús le respondió: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos". *Matth.*, 19, 16.

la vida de la fe, no es más que hipocresía. *Aun cuando se haga de los mandamientos de Dios la regla de la propia conducta y de la propia vida, no basta con esto, ni es mas que hipocresía pura.* Las buenas obras de nuestra carne hacen aún mucho menos al caso, *porque ni la vida, ni la ley, ni las obras sirven para nada*" (1). "El verdadero cristiano—escribía él en 1521 a su íntimo amigo el sacerdote apóstata Juan Bugenhagen o *Pommeranus*—no necesita prescripciones morales; el espíritu de la fe lo conduce a todo lo que Dios quiere y a todo lo que exige la caridad fraterna" (2). "La añeja doctrina de Moisés, dice: Teme a Dios, ten confianza en Dios y ama a Dios; pero la de Cristo es mucho más excelente, porque *no enseña lo que debemos hacer, lo cual* es función propia de la ley, que exige de nosotros ciertas obras *que nos es imposible cumplir.* No es así Cristo... A él debemos adherirnos por más de que no hagamos lo que nos exige Moisés" (3).

De ahí la cólera del padre de la "Reforma evangélica" contra Sto. Tomás y los otros escolásticos que no han querido considerar como abrogadas por Cristo sino las leyes ceremoniales y judiciales, y de ningún modo las leyes morales, y sobre todo los diez mandamientos (4). "Cuando S. Pablo dice que hemos sido libertados de la maldición de la ley, no hay duda de que su intención indiscutible es la de hablarnos de la totalidad de la ley *y sobre todo de la ley moral, que, por cierto, es la única* que acusa nuestras conciencias, que maldice de ellas, y que las condena, lo que no hacen las leyes ceremoniales y judiciarias. Por eso decimos que la ley del decálogo no tiene derecho alguno de acusar y alebrestar la conciencia en la que reina Cristo

(1) Erl., 47, 327 (1530-1532).
(2) Enders, III, 37.
(3) *Explicación del salmo 2*, vers. 7. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 63 (1532): "Antiqua doctrina est illa Mosis: "*Time Deum fide Deo, dilige Deum et proximum sicut teipsum*": sed haec (Christi) doctrina longe est excellentior. *Non enim docet quid nos faciamus*—hoc legis munus est, ea exigit a nobis certa opera, quae si non praestes, minatur iram Dei... *Quod exigit, nobis impossibile est.* Talis doctor hic rex (Christus) non est, non exigit a nobis nostra opera, sed donat nobis sua; non docet, qui nos sumus, id enim lex facit, sed quis ipse sit, ut nos eum amplectamur et donis ejus fruamur, *etiamsi non praestiterimus, quae exigit Moses*".
(4) *In Galat.*, (1535), II, 265.

por la gracia; *Jesucristo ha anulado este derecho. Para los que creen en Cristo, toda la ley está abrogada"* (1). El Evangelio es una doctrina que no admite ninguna ley (2). "Vosotros no debeis escuchar a los doctores que predican la ley,—finge Lutero que les dice S. Pablo a los apóstoles de la "Reforma",—porque lo que hay que predicar en las naciones, no es la ley, sino el Evangelio; no es a Moisés, sino al Hijo de Dios; no es la justicia de las obras, sino la justicia de la fe" (3). ¡Por manera que para Lutero, estos infelices cristianos y estos cuitados monjes que observan tal cúmulo de prescripciones, todos están perdidos sin remedio!

Y eso que Jesucristo, como dicho queda, puso como condición indispensable para conseguir la vida eterna la observancia de los mandamientos de Dios, y cuando el mancebo le preguntó *cuáles eran los mandamientos que conducían a la vida,* el Salvador se los enumeró: "No matarás; no cometerás adulterio; no robarás; no atestiguarás en falso; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a tí mismo" (4). Pues cata ahí que Lutero viene a enseñarnos todo lo contrario: "En otro tiempo hemos predicado las buenas obras, las cogullas, las órdenes religiosas, la castidad, la pobreza, la obediencia al abad y al prior; por estos caminos se ha buscado la vida eterna. Empero todas esas peroratas y consideraciones no tienen ningún valor, puesto que no estamos obligados a guardar absolutamente nada. Porque la castidad, dígase lo que se quiera, no es el cartujo o el sacerdote. Y si no, decidme: ¿vale más la castidad que Cristo, o que su carne y sangre? *Apiladme todas las buenas obras, incluso las de los diez mandamientos, lo mismo que la de obedecer a los superiores, honrar a los padres, no robar, no adulterar y no matar;* ¿es, por ventura, todo eso la sangre de Jesucristo? Ya se ve que no. *Y esa*

---

(1) *Ibid.,* II, 266:... "Credentibus in Christum tota lex abrogata est". *Item,* I, 229 y en muchos otros lugares. El mismo Lutero dice que a los ojos de la razón su doctrina es "paradójica, chocante y absurda" (paradoxa rationi, mirabilis et absurda). I, 235.

(2) *Ibid.,* I, 113: "Est ergo Evangelium doctrina talis, quae nullam legem admittit".

(3) *Ibid.,* p. 115.

(4) *Matth.,* XIX, 16-19.

es la razón por la cual estas obras no pueden dar la vida. Por ello Jesucristo lo ha suprimido todo a la vez, y no quiso mantener en pie sino el único recurso que da la vida, *y sin el cual se sirve al diablo. No hay duda que en el papismo ha habido muchos hombres santos que vivieron en las buenas obras; pero todos sus afanes no han sido de ningun valor; no son estas cosas las que dan la vida"* (1). Pues entonces ¿qué vamos a hacer de los diez mandamientos? ¿Qué falta nos hacen la ley ni las buenas obras para alcanzar la eterna bienaventuranza? Si el cuerpo y la sangre de Cristo nos la proporcionan, ninguna necesidad tenemos de las buenas obras para conseguirla (2).

Por este capítulo la doctrina de Lutero está en contradicción con la de S. Pablo y también con la del Evangelio; porque (repetimos nuestra réplica de tres págs. atrás a las palabras de Lutero) ¿en dónde identifica S. Pablo la caridad con las obras de la ley? Lutero clasifica la caridad que, según la doctrina católica debe informar a la fe justificante, entre las obras de la ley, de las cuales dice el Apóstol: "Los que se apoyan en las obras de la ley están bajo la maldición". S. Pablo se refiere a los que, como los judios, quieren con la ley sola (3), realizar en sí mismos una justicia agradable a Dios, esto es, la "justicia personal" por la ley (4), y no la justicia por la fe en Cristo (5), para conseguir por este medio la salud del alma.

También es una falsificación de la doctrina católica colocar *fuera* de Cristo y *al nivel* de las obras de la ley la caridad que esta doctrina exige. "Sabido es—dice—lo que son las *obras de la ley;* son las más altas y las más hermosas virtudes. ¿No servirán, pues, para nada en la justificación? *No,* dice S. Pablo (6); "antes bien, Dios debe prescindir de ellas como prescinde de nuestros pecados; "si él no nos mira como justos a causa de la fe que gana a Cristo, entonces estamos perdidos". ¡Y con esta hojarasca pretende Lutero *fundar* una doctrina según la

(1) Erl., 48, 14 (1530-1532).
(2) *Ibid.,* p. 63.
(3) *Ad Galat.,* III, 10: ἐξ ἔργων νόμου.
(4) *Ad Rom.,* X, 3; *ad Phil.,* III, 9.
(5) *Ad Galat.,* II, 16.
(6) *Opp. exeg. lat.,* III (1538), 301.

cual no somos justificados ante Dios sino por su misericordia que nos *mira* como justos (1).

Lutero no ha querido comprender que la Iglesia, lo mismo que S. Pablo, excluye de la *justificación* las obras de la ley; que, lo mismo que la fe, la caridad que debe informar a la fe justificante, es una virtud infusa y que, por lo tanto, está *por encima* de las obras de la ley (2). Pero hétenos aquí de nuevo embocados en la doctrina de las virtudes infusas que Lutero, según se ha dicho, no ha comprendido. Sobre este punto, como sobre otros muchos, era nada más que un *teólogo a medias.*

Las afirmaciones siguientes, a mi entender, son una consecuencia de su ignorancia y de su estado moral: "Cristo no es la ley, y, por lo tanto, no exige ni la ley ni las obras; es el cordero de Dios que *quita* los pecados del mundo. Unicamente la fe comprende esta verdad, y no la caridad, que debe, sin duda, seguir a la fe, pero como una cierta *gratitud*" (3). *"La ley no proporciona jamás el Espí-*

(1) *Ibid.*: "Nisi igitur Deus avertat oculos a peccatis nostris, imo etiam a justitia et virtutibus nostris, et propter fidem quae apprehendit Fiiium, nos reputat justos, actum de nobis est... Fundata igitur hic est doctrina nostra, quod justificemur coram Deo tantum per misericordiam Dei reputantem".

(2) En su *Comentario sobre la Ep. a los Galat.*, (lecct. 4 sobre el versículo 10 del cap. III), dice Sto. Tomás: "Quicumque ex operibus legis sunt... i. e. quicunque in operibus legis confidunt et putant se justificari per ea, sub maledicto sunt... Esse in operibus legis est in eis confidere et spem ponere... Loquitur hic apostolus de omnibus operibus, *tam ceremonialibus quam moralibus; opera enim non sunt causa, quod aliquis sit justus apud Deum,* sed potius executiones et *manifestationes justitiae.* Nam nullus per opera justificatur apud Deum; *sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum.* Et ideo, quicunque ex operibus justificari quaerunt, sub maledicto sunt, quia per ea peccata non removentur, nec aliquis quoad Deum justificatur, *sed per habitum fidei charitate informatum*". Y poco después: *"Habitus justitiae,* qua homo justificatur apud Deum, non est acquisitus, sed per gratiam fidei *infusus*". [Tropiézase a cada paso con esta distinción, totalmente desconocida por Lutero, entre los *hábitos* infusos y sobrenaturales de las virtudes, que Dios nos otorga con la gracia *actual,* es decir, la *justificante* y nuestra cooperación personal con la gracia *actual,* cooperación por la cual nosotros producimos el hábito esto es, la *disposición* para una virtud sobrenatural. En esta cooperación, han querido ver siempre Lutero y sus partidarios la *causa productora* de la gracia, siendo así que no hace más que *seguirla.* De ahí arrancan los dicterios de "las obras de la ley", de "semipelagianismo" y aun de "pelagianismo". Nota del P. Weiss.]

(3) *In Galat.*, (1535), I, 203: "Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum, sed est Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quae quidem fidem sequi debet, sed ut gratitudo quaedam".

ritu Santo; y, por lo mismo, no justifica, porque no hace más que enseñarnos lo que debemos hacer. *El Evangelio, en cambio, proporciona el Espíritu Santo,* porque enseña lo que debemos recibir" (1). Tomo a Lutero por la palabra. Si nunca es la ley, sino solamente el Evangelio el que da el Espíritu Santo, entonces la caridad *no es la ley, ni pertenece* a la ley, porque según S. Pablo, "la caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (2). Además, el mismo Lutero dice del Espíritu Santo lo que dice de Cristo: "El Espíritu Santo no es la ley" (3) ; por lo tanto, la caridad que es la obra propia del Espíritu Santo, no pertenece a la ley.

Si a las palabras de Lutero tomadas en su contexto les damos su verdadero sentido, resulta que él se contradice a sí mismo: "La ley—dice—debe y no puede hecernos piadosos (es decir, justificarnos), mas el Espíritu Santo nos hace piadosos (es decir, justos) delante de Dios" (4). ¿Por qué medio, pues, nos justifica el Espíritu Santo? Por la obra y el don que le *son propios,* esto es, mediante la *caridad.* A pesar de su prurito de contradecir la doctrina católica, el mismo Lutero se ve comprometido a volverse contra su propio sistema y testificar que sólo la fe *unida* a la caridad nos justifica o hace justos delante de Dios.

Pero luego vuelve a sacar los pies de las alforjas: "Esta palabra "Debes amar a Dios con todo tu corazón", etc. exige una obediencia perfecta, un temor perfecto y la confianza y el amor a Dios; pues bien: *los hombres con su naturaleza corrompida no realizan estos actos, ni siquiera pueden realizarlos.* Por esa razón este precepto. "Debes amar a Dios', etc., *no justifica,* sino, al contrario, *acusa* y *condena* a todos los hombres, porque escrito está: 'La ley produce la cólera" (5).

---

(1) *Ibid.,* p. 302: "Lex nunquam affert Spiritum Sanctum", etc.; p. 367: "Spiritus sanctus non per legem accipitur".—Erlang., 51, 297 (1524?): *"El Espíritu Santo no es la ley, ni la ley es el Espíritu Santo.* Si la ley está allí, el Espíritu Santo no puede estar allí; y si él no está allí, no puede haber allí piedad (justicia); si él está allí, es preciso que no esté allí, la ley".

(2) *Ad Rom.,* V, 5.

(3) V. *supra,* p. 345, n. 2.

(4) Erl., 51, 297 (1524?).

(5) *Ad Rom.,* IV., 15.—*In Gat.,* (1535) II, 194.

Por donde si el Espíritu Santo derrama la caridad en nuestros corazones, lo hará con la intención de que ella nos acuse y hasta *despierte la cólera de Dios*, y esto en el momento mismo en que debemos ser justificados y mediante ella—porque no disponemos de otro medio para el caso—llegar a hacernos amigos de Dios. Si el Espíritu Santo derrama la caridad en nuestros corazones, no es para que amemos—"con nuestra naturaleza corrompida; eso nos sería imposible",—sino *¡para que seamos condenados!* ¿Se ha dicho jamás una blasfemia más atroz y a la vez un absurdo de mayor calibre? Además de esto, por estas palabras hace Lutero al Espíritu Santo volver a entrar en la ley, en lo cual incurre en contradicción. Y por otra parte, ¿por qué exige la caridad *perfecta sin resistencia por parte de nuestra naturaleza*, entre tanto que no ve ninguna dificultad en que la fe *imperfecta* sea reputada como justicia perfecta (1)?

Si se toma a la letra la doctrina de Lutero sobre el *precepto* de la caridad y de todo lo que a ella se refiere, se ve que la misma caridad considerada "como cierta gratitud", no puede seguir a la fe. En realidad, la *sola* caridad que, según Lutero, sigue a la fe, es *la caridad para con el prójimo* (2); *el amor a Dios* nos es imposible.

Por supuesto que Lutero cae en las mismas contradicciones al hablar del *arrepentimiento*, que es el principal factor en la remisión de los pecados, a condición, sin embargo, de que, lo mismo que la fe, esté *informado* por la caridad (3). En el arrepentimiento que precede a la remisión de los pecados, se exige, por lo menos, *un principio de amor de Dios* para que el pecador pueda recibir el perdón mediante el sacramento de la penitencia (4). Ya he-

---

(1) Para la doctrina misma, v. T. I, p. 163 y s. y FISHER, *Assertiones Lutheranae*, etc., fol. 172v. 173.

(2) V. *infra*, VI.

(3) Por eso dice Sto. Tomás (1.a 2.ae, qu. 113, a. 5): "Oportet quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum"; y *ad 1m.*: "Ad eamdem virtutem (charitatis) pertinet *prosequi* unum oppositorum, et *refugere* aliud. Et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo".

(4) V. al propósito J. MAUSBACH, *Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre*, en el *Katholik*, 1897, I, p. 107 y s.

mos visto que, andando los años, cada vez se empeñaba más Lutero en no reconocer otro arrepentimiento que el inspirado en un *temor servil, en un temor inmoral*: yo lamento mis pecados y quiero emprender una nueva vida porque me amenaza el castigo; *sin el temor de este castigo, continuaría yo pecando* (1). Según S. Agustín, los que están animados de tales sentimientos, no poseen *ni siquiera la verdadera fe* (2). En otro lugar dice Lutero acerca del arrepentimiento: "¡Desgraciado! ¿por qué, te dejas llevar de una vida contraria al mandamiento divino, entregándote al desorden y arrastrando contigo a tus semejantes con peligro del cuerpo y del alma? Si en este momento viniera Dios a juzgarte, ¿qué sacarías en limpio de tu bellaquería? *En lugar del placer vergonzoso y de la voluptuosidad, vendrían los tormentos y la condenación eterna.* ¡Dios mío, sé misericordioso, perdóname mis pecados, no me condenes, que quiero convertirme, abandonar mi bellaquería y entrar en una vida más concertada (3)!"

Del arrepentimiento de los pecados en cuanto que son *ofensa de Dios*, o de un *movimiento de reprobación* de su vida pasada, nacido del pensamiento en Dios, no dice una

(1) *Supra*, T. II, ps. 43, 46-47 y 106. Prácticamente Lutero *no conocía más que* el temor del castigo, esto es, el temor servil como aliciente de una buena conducta, y a todos los demás los medía con el mismo rasero. En 1523, por ej., decía en un sermón: "Así, pues, *por más piadoso que uno sea*, aunque se parezca a un cartujo, y aun cuando sea *tan santo como todos los hombres que hay en el mundo*, cada uno encuentra en sí, si quiere ser sincero, que en su corazón desearía hacer *lo contrario* y *de otro modo* de lo que está obligado a *hacerlo* en lo exterior. Pongo por caso, que se deje a mi elección el que yo me haga monje y que viva, como ellos se jactan de hacerlo, en la pobreza, la castidad y la obediencia; si quiero reconocer lealmente *lo que siento en mi corazón*, debo expresarme en estos términos: "*Esto que estoy haciendo, preferiría no hacerlo; si no hubiera infierno*, y si no fuera por vergüenza, mandaría al cuerno la cogulla y me las guillaría", etc. Weim., XII, 544. V. tambien XI, 105. Lutero ya no sabía hacer nada por amor de Dios.

(2) *De spiritu et lit.*, c. 32, n. 56: "Et illi qui sub lege sunt et timore poenae justitiam suam facere conantur, et *ideo non* faciunt Dei justitiam, quia *caritas eam facit*, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui *cogitur* in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate, *qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet*. Et illi ergo credunt Deo, nam si omnino non crederent, nec poenam legis formidarent. Sed non hanc fidem commendat Apostolus" (Ad Romanos, VIII, 15).—Dice poco más o menos lo mismo en el cap. VIII, n. 13 de la misma obra: "... eos noverat Deus malle, *si fieri posset impune*, comittere".

(3) Erl., 3, 395.

palabra, y únicamente se le ocurre la idea del juicio y el temor del castigo (1). Claro es que esta buena resolución suplicada por Lutero, fué absolutamente ineficaz como lo probaron su vida y la de sus partidarios Lutero no conocía ninguna otra especie de arrepentimiento. "Es un verdadero arrepentimiento, continúa, el que el corazón empiece *por aterrarse de la cólera de Dios* por sus pecados, y desear enmendarse de ellos. Es preciso, en fin de cuentas, emprender luego una vida nueva". Y ¿quién es el que procura en nosotros este servil arrepentimiento? ¿La ley, por si acaso? Cá, hombre: ¡si es *el Espíritu Santo!*

"Cuando el corazón está verdaderamente arrepentido, concluye Lutero, y cuando estás pesaroso de haber hasta entonces ofendido a Dios, es imposible que reincidas, voluntariamente en ese pecado. Mas para producir este arrepentimiento no basta la voluntad humana: *allí está la obra del Espíritu Santo* que es el que lo produce en nosotros". Cuando dice Lutero: "Si estás pesaroso de haber ofendido

(1) También dice en el mismo sentido en el *Comentario sobre la Ep. a los Galat.* (1535), I, 193, 194: "Vera poenitentia incipit a timore et judicio Dei". Es verdad que había dicho en 1518: "Poenitentia vera non est, nisi quae ab *amore justitiae* et Dei incipit" (Weim., I, 525). Si esta fuera una afirmación contraria a las que acabamos de acotar, esto no querría decir más sino que disimuló aquí su verdadero pensamiento; puesto que quien dice y confiesa que desearía que le fuera permitida su mala vida pasada, no tiene un arrepentimiento que dé principio por "el amor de la justicia" por más de que en teoría (como lo había hecho Lutero de antemano en el *Coment. sobre la Ep. a los Romanos*), tome todavía "el amor de la justicia" en el sentido de S. Agustín (*Enarr. in Ps. 93, n.* v; MAUSBACH, l. c. y p. 60). Por eso dice S. Agustín (*Sermo 157, n. 14*): Qui adhuc ideo bene agit, quia poenam timet, *Deum non amat*, nondum est inter filios", y contrapone esta manera de obrar al "amor de la justicia". Pero en realidad, la *justicia* de que hablaba Lutero en 1518, era para él la justicia de Cristo que nos encubre; en este pasaje el amor se volatiliza en "fe" o en "confianza". La explicación que él mismo daba por aquel tiempo de la palabra μετάνοια, expresa la misma idea: μετά significaría "trans"! (Weim., I, 526). Lutero fué inducido en error por la falsa interpretación que dieron los escolásticos al título de la obra de Aristóteles: *Metaphysica=Transphysica;* el verdadero sentido es el de *Post Physica* (μετὰ τὰ φυσικά) como es corriente hoy día. Por ello Lutero explica así la μετάνοια: "Phase, i. e. transitus, hoc est, *ut Deo confiderent*" (Weim., IV, 658, del mismo año, según creo). Es raro que W. Wrede no haya encontrado en Lutero más que la palabra "arrepentimiento" (Busse) y no la de "transmutatio mentis" (cambio de parecer; *Sinnesaenderung*) como traducción de la griega μετάνοια (*Zeitscrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, ps. 66-69).

a Dios hasta el presente", ¿habla de la injuria inferida a Dios? Nada de eso; no piensa más que en la cólera divina que se ha provocado, a la cual sigue el *castigo,* un castigo que nos es perjudicial. ¿Y por qué medio produce el Espíritu Santo en nosotros el arrepentimiento, según Lutero? Por la palabra de Dios que *descubre* desde un principio el pecado, y luego nos muestra el *castigo* correspondiente al pecado, que es *la muerte eterna.* Este castigo no es una bicoca, y conmueve y excita el corazón hasta el punto en que no sabe por qué lado tirar; *tan apesgado se halla por la congoja, que apenas puede respirar".*

Por poco que se detenga a reflexionar cualquier teólogo protestante, luego caerá en la cuenta de que aquí Lutero equipara al Espíritu santo *con la ley,* tomada en el sentodo que él la da. Porque, según "la más original de sus ideas", únicamente la ley es la que produce los "terrores de la conciencia". "De los preceptos", es decir, de la ley "nos viene el arrepentimiento (1)". La ley es la única acusadora de nuestras conciencias, la que maldice de ellas y las condena". "Sería tan inútil como ocioso alargarse más sobre este punto. Solamente la ley, solamente el decálogo nos dicen *lo que debemos hacer";* Cristo abrogó el decálogo, porque nosotros no podemos observarlo (2). Si Lutero rechazaba la verdadera atrición, y aún la contrición perfecta, es porque rechazaba la caridad como imposible y como una obra de la ley. Se amostazaba contra esos sacerdotes *desvariados* que exigían del penitente el dolor del arrepentimiento; a estos curas habría que quitarles el poder de las llaves y darles un garrote para que se vayan a guardar vacas (3). Aunque venga el mismo Cristo

(1) Erl., 27, 194 (1520) [Weim., VII, 34, 19].
(2) *Supra,* p. 341 e *infra,* III.
(3) Weim., IV, 658 (1518): "Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, *nisi sint contriti,* et quaerunt: "O fili, doles de peccatis tuis?"... Bastaría con preguntar: "¿Credisne? Crede et confide... Yo te absuelvo, *vade in pace,* quia credis..." V. además Weim., VII, 122 (1520) y *supra,* p. 121 y s. No comprendo yo cómo leen a Lutero los protestantes que pretenden que la atrición de los católicos le pareció insuficiente y que él se decidió por el "completo arrepentimiento" en el sacramento de la penitencia. [Con esto basta para dejar rebatido el odioso calificativo de "arrepentimiento de ahorcado" que empleaba Lutero para designar la contrición de los católicos, expresión que no ha mucha reprodujo Walther Koehler en su *Katholizismus und Reformation* (1905), p. 31 y s.—Nota del P. Weiss].

y te diga como Moisés: ¿"Qué has hecho?", *mátalo* (1). "La contrición no hace más que dar lugar a la desesperación, y antes ofende a Dios que lo reconcilia (2)".

Si para Lutero la contrición era, como la caridad, una cosa trasnochada, es porque no la había experimentado jamás. También, la doctrina que enseña que la contrición producida por la caridad borra los pecados, le parecía tan obscura e incomprensible como la de la fe informada por la caridad (3). Según él, la contrición y la caridad pertenecen a la ley, es decir a *Moisés*, y "a Moisés le daban a él ganas de ayudar a apedrearlo" (4) porque su ley nos pide obras, y nosotros no podemos realizarlas. "Moisés es un verdugo, un lictor cruel que nos tortura, nos atenacea y nos martiriza con sus espantajos y sus amenazas"; "(Moisés) *se parece al diablo* y sus palabras son capaces de descorazonarnos"; sus labios tienen el amargor de la lauréola hembra y de la hiel, con el aditamento de un fuego infernal. *Mandemos, pues, a Moisés a paseo y que haga la del humo* (5)!" "Cuando te hablen de él y de sus mandamientos, les responderás: Tate, que yo no soy judío; dejadme en paz con vuestro Moisés (6)".

En 1535 escribía Lutero: "Si amáramos a Dios con todo nuestro corazón y con toda nuestra alma, etc., *seríamos seguramente justificados* y viviríamos en virtud de esta obediencia, según aquellas palabras: "El que cumpla estos mandamientos, vivirá en ellos". Pero el Evangelio dice: "Tú no los cumples, y por eso no vivirás por ellos (7)".

Aquí, realmente habla Lutero una vez más sin darse cuenta de lo que dice. Por más de que el hombre observe

---

(1) *Tagebuch über Dr. Martin Luther*, de CORDATUS (ed. de WRAMPELMEYER, 1885), p. 207, n. 816.

(2) "Nihil justificat nisi sola fides Christi... sine qua *contritio* peccatorum est desperationis causa et plus Deum offendens quam reconcilians". Tal decía en 1518: Weim., I, 632, concl. 33-34.

(3) V. T. II, p. 47, n. 2.

(4) CORDATUS, *obra citada* (1885), p. 206, n. 814. V. también Erl., 46, 80 (1537-1538).—Amigo Moisés, tú nos has engañado y nos has metido en la estufa. La ley de Dios que tú nos has dado, es imposible de cumplir". Erl. p. 46, 306 y s. (1537-1538).

(5) *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 142, 147 (1532).

(6) Weim., XXIV, 7 (1527).

(7) *In Galat.* (1535), II, 194.

toda la ley, si no tiene fe en Jesucristo, no será, por eso, **más** justificado. Porque si bastara la fe sola para justificarnos ¿qué falta nos harían Jesucristo ni su gracia? Por lo tanto, si alguno fuera justificado por el hecho de amar verdaderamente a Dios sobre todas las cosas, como el mismo Lutero lo acaba de conceder, sería una prueba de que la caridad no *se refunde* en la ley en el sentido en que él lo entendía, y, en tal caso, contradice su propia afirmación de que la caridad es una obra de la ley.

Pero el curso de sus pensamientos nos prueba con evidencia que, según él, la caridad pertenece a la ley, y, guardada o no guardada, *esta ley, siempre es ley*, porque su contenido siempre será: "*Debes* amar al Señor tu Dios", etc. ¿Qué se sigue de ahí? Lo contrario de lo que él nos acaba de decir. En efecto, escribe en otra parte: "Quienquiera que enseñe que la fe en Cristo no nos justifica sino en el caso de que vaya acompañada de la observancia de la ley, *este tal convierte a Cristo en ministro del pecado,* es decir, en un doctor de la ley que enseña la que ha enseñado Moisés. En tal supuesto, Cristo ya no es el Salvador y el dispensador de la gracia, sino un tirano cruel que, a ejemplo de Moisés, pide cosas imposibles que nadie puede cumplir (1). "Si cumples las obras de la ley—dicen los papistas, —serás justificado... Sería preciso guardar y cumplir asimismo los mandamientos de Dios, porque escrito está: "Si quieres conseguir la vida, guarda los mandamientos". Hablar de este modo, es *negar a Cristo* y anular la fe, porque es atribuír a los preceptos divinos, esto es, a la ley, lo que no le pertenece sino a Cristo (2)".

Aqui *niega,* por lo tanto, Lutero sin restricción que la observancia de los mandamientos de Dios. o sea, de la ley, pueda justificar; a poco, en la misma obra, le oímos afirmar que la *observancia* del precepto o de la ley de la caridad nos *justifica.* Esta contradicción es genuinamente luterana. Nada diré de la injusticia del dicterio que aquí endereza a los papistas.

Pero ¿dónde dice el Evangelio: "Tú no guardas estos mandamientos, y, por lo tanto, no vivirás por ellos?" En su

(1) *Ibid.,* I, 219 y s.
(2) *Ibid.,* p. 209 y s.

Comentario sobre la Epístola a los Romanos, dice que esta sentencia es de S. Pablo en su *Epístola a los Gálatas* (1). Mas ¿en dónde? Al contrario, Jesucristo le dijo al mancebo: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos (2). Esta respuesta nos enseña de una manera muy clara, que sin duda podemos en este mundo, con la ayuda de la gracia. guardar los mandamientos, y aun que *debemos* hacerlo, si queremos alcanzar la vida eterna. Lutero dice que esta expresión de Jesucristo es "sombría y obscura" y que "además se la comprende mal (3)". El la entiende en el sentido de que Jesucristo no ha querido decir otra cosa más que lo que se *debe* hacer, sin que se siga de ahí que esto se *pueda hacer* (4)". "Sin duda nosotros *deberíamos* cumplir la ley, y ser *con ello justificados;* pero el pecado (según él, la concupiscencia) nos lo impide. La ley ordena, por ejemplo: "Ama a Dios con todo tu corazón", etc.; pero no podemos inferir de ahí "está escrito, luego se hace; la ley prescribe la caridad, luego amamos (5)". Lutero maneja a maravilla las argucias capciosas. Claro está que no es lo mismo decir *ley* que *cumplimiento de la ley,* ni que yo pueda observarla por mis solas fuerzas; pero ¿quién negará que pueda yo cumplir la ley con el favor divino que Cristo me ha merecido y que no le falta a ningún

(1) Folio 236v. [*Ficker*, II, 250]: Luego de haber citado este pasaje de la *Epístola a los Gálatas* (III, 10): "Maledictus qui non permanserit", etc., continúa Lutero: "At nullus permansit ut faceret, ut ibidem". ¿Dónde, digo yo?—Y algunas lineas después: "Qui fecerit ea, vivet in eis"; quod dicit apostolus; nullus autem fecit ea... sed nullus facit, alioquin quid opus est fide?" Pero S. Pablo no habla del *cumplimiento* de la ley; sólo dice que no es la ley, sino la fe la que nos justifica.

(2) Matth., XIX, 17.

(3) Erl., 44, 179 (1537-1540).

(4) *Ibid.*, p. 180 y s.: "Cristo no habla de lo que yo *puedo* hacer o de lo que yo hice, sino de lo que *debo* hacer. Cuando se dice que Cristo nos ordena que guardemos los mandamientos, no debe inferirse de ahí que nos sea posible guardarlos. El *me* dice lo que debo hacer—dicen los papistas;—luego yo puedo hacerlo. Poco a poco, chiquillo, que va mucha diferencia del *deber hacer* al *poder hacer*", etc.—Erl., 46, 81 (1537-1538): "Poder hacer una cosa y hacerla con perfección, sólo es propio de Cristo, y no de Moisés o de nosotros y de nuestras fuerzas... Cristo sólo cumplió la ley".

(5) *In Galat.* (1535), III. 6: "... Deberemus quidem implere legem et impletione ejus justificari, sed peccatum obstat. Praescribit et praecipit quidem lex, ut Deum ex toto corde etc. et proximum ut nos ipsos diligamus, sed ideo non sequitur: Hoc scriptum est, ergo fit; lex praecipit dilectionem, ergo diligimus..."

alma de buena voluntad? Y aun cuando no la cumpliera con toda perfección, porque esto es imposible en este mundo, la cumplo del mejor modo que me es posible, con el favor de la gracia. ¿Por ventura Dios nos pide más que eso?

Cuando hablaba Lutero de la ley, se colocaba en el punto de vista de los judíos del Antiguo Testamento; al principio no lo hizo más que en la práctica, como luego vamos a verlo; pero no tardó en elevar esta práctica al predicamento de teoría. No hay duda que la ley nos ordena hacer el bien y evitar el mal, y este mandamiento *es obligatorio; pero la ley no nos da fuerza para cumplirlo* (1). La gracia o la fuerza para observar la ley, está fuera de la ley; esta fuerza está dentro de nosotros por la fe en Jesucristo (2). Por la fe en Cristo como Mesías venidero y por la confianza en su gracia, observaron también la ley, a lo menos en espíritu, los santos del antiguo Testamento (3).

Muchas veces echa Lutero en cara a los católicos que miden a Cristo por el rasero de Moisés. Ya en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* combate a los "que interpretan el Evangelio de otro modo que en el sentido de "buena nueva", que lo convierten más bien en ley que en gracia, y *nos hacen de Cristo un Moisés* (4). Más tarde recrudecerá este improperio hasta lo inverosímil (5); pero, si está en lo cierto, ataca en ello al mismo Jesucris-

---

(1) Sto. Tomás dice (*In Galat.*, c. 3, lect. 4): "Lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi".

(2) Sto. Tomás (*In Roman.*, c. 3, lect. 4): "Fides Christi auxilium gratiae confert ad implenda moralia praecepta legis".

(3) Sto. Tomás (*In Galat.*, loc. cit.): "Sancti Patres, etsi in operibus legis erant, salvabantur tamen in fide venturi (scil. Christi), confidentes in ejus gratia, et saltem spiritualiter legem implentes".

(4) "Qui aliter Evangelium, quam "bonum nuntium" interpretantur, non intelligunt Evangelium, ut faciunt qui ipsum in legem potius, quam in gratiam mutaverunt, et ex Christo nobis Mosen fecerunt". Ya en este *Comentario* se muestra Lutero muy poco favorable a la ley. Fol. 182v. [*Ficker,* II, 168].

(5) No se limita a decir que se ha hecho de Cristo un Moisés, sino que añade que a Moisés se le ha convertido en Cristo. V., por ej., *Coment. sobre la Ep. a los Gálat.*, I, 209 y s. Sobre el conjunto, cf. Erl., 12, 211 (hacia 1523), *supra*, p. 378 y s. e *infra*, IV, al principio.

to; porque ¿por ventura no ha encomendado el mismo Jesucristo a sus apóstoles, no solamente que atrajeran a los hombres a la fe, sino que también les enseñaran a guardar los mandamientos de Dios, para darles con ello una regla de vida? Los Evangelios y las Epístolas de los apóstoles ¿no tratan a cada paso de la ley moral? El mismo S. Pablo después de haber hecho el panegírico de la fe justificante, previene el reparo de que con ello suprime la ley (1). El divino Salvador dice terminantemente: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos", estos mandamientos que Moisés dió al pueblo de Israel en dos tablas de piedra. Lutero escribe: "Esto es hacer del divino Salvador un Moisés o un tirano, porque es imposible cumplir la ley". Hasta se atreve a decir (lo que, por otra parte está muy en consonancia con sus ideas) que "no sería bueno, en cierto sentido, hacer todo lo que Dios nos manda, porque esto daría al traste con su divinidad, y Dios con ello, sería un mentiroso y no podría continuar siendo veraz... *El Padre Nuestro*, los artículos de la fe y muy especialmente el perdón de los pecados, estarían demás en ese caso, y la fe se haría inútil y vana (2).

Y ¿a qué obedece esta contradicción con Jesucristo, este es, con Dios? ¿A qué se deben estas blasfemias? A la oposición irreductible que Lutero hallaba entre la ley y el Evangelio. Este punto nos hace recordar el § III de nuestro libro y nos obliga a esclarecer aquí con mayor profusión lo que allí dijimos al hablar del punto de partida de la crisis moral y doctrinal de Lutero.

---

(1) *Ep. ad Rom.*, III, 31: "Legem ergo destruimus per fidem? Absit, sed legem *statuimus*. Sobre este importante pasaje, v. CORNELY, *Ep. ad Rom.*, p. 205-206, donde la Tradición se expone al por menor; v. también la magnífica exposición de S. Agustín en el *De Spiritu el lit.*, c. 30, n. 52. Este santo Padre hace allí profundas consideraciones sobre la ley, la fe, el libre albedrío y la gracia: "Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur sed statuitur". Por donde, con razón podía él traducir el texto de S. Pablo por esta frase: "Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed liberum arbitrium statuimus". Y ¿qué ha hecho Lutero? Ha rechazado la ley y negado el libre albedrío, porque, según él, no hay posibilidad de guarda la ley. "La palabra de Dios y *mi propia experiencia* atestiguan que para guardar la ley de Dios nos falta el libre albedrío". Erl., 44, 180 (1537-1538).

(2) *Sobremesa*, II (1845), 179.

III.—BREVE EXPOSICION DE LA DOCTRINA DE LUTERO SOBRE LA OPOSICION ENTRE LA LEY Y EL EVANGELIO

Se ve claramente—escribe Harnack—"lo que *en resumidas cuentas* entendía Lutero por su distinción entre la Ley y el Evangelio (1)"; "la oposición entre la Ley y el Evangelio era para él no solamente la oposición entre una exigencia mortal y una promesa, sino más bien y *en último resultado* el contraste entre una envoltura molesta con la misma cosa envuelta (2)". ¿Pero cuál es la causa de esta oposición o de este contraste irreductible? Harnack no da aquí, en realidad, ninguna respuesta a nuestra pregunta.

Esta respuesta ya la dejamos nosotros esbozada de antemano en líneas generales. Lutero, como el fariseo del Evangelio, se esforzaba en cumplir la ley moral por sus solas fuerzas, y por el único motivo de que su transgresión acarrea la muerte eterna; trataba de domeñar por este medio su fogosa concupiscencia reacia a la ley, y sin pasar de esta ley [mediante la caridad], pretendía aparecer delante de Dios como un justo adornado de virtudes y que nada tenía que temer de su Criador. El se había figurado que era justo y que podía observar la ley por solas sus fuerzas naturales, como él mismo nos lo dirá más tarde con toda claridad, confirmando aquí sus primeras declaraciones (3). Como era de esperar, sus esfuerzos terminaron en fracaso; y lejos de haber cumplido la ley y de haber refrenado su concupiscencia, terminó por hacer esta triste confesión: *la concupiscencia es absolutamente invencible,* lo que, hablando en plata, es lo mismo que decir: es imposible observar la ley moral con sus mandamientos que sin cesar nos están amonestando: *"tú debes* hacer esto y lo otro; *tú debes* abstenerte de esto y de lo de más alla", Dios nos ha

(1) *Lehrbuh der Dogmengeschichte,* III (3.a ed.), p. 757.
(2) *Ibid.,* p. 766.
(3) Erl., 46, 72-73, 78 (1537-1538). La conducta de Lutero era identica a la de aquellos de que habla S. Agustín (*Sermo* 160, n. 7): "Non tenentes Deum, *nisi in praeceptis, et suis viribus,* se arbitrantes implere posse praecepta, adjutorium Dei vitarunt".

mandado cosas imposibles: la concupiscencia está siempre en acecho para estorbarnos el cumplimiento de sus órdenes. Desde entonces la ley moral ya no era para Lutero más que una terrible amenaza de Dios y un trueno que constantemente nos está consternando con su estampido; porque al mismo tiempo que la ley nos está imponiendo cosas imposibles de cumplir, no por eso deja de castigar su infracción con la más grave de las penas, esto es, con la muerte eterna. Dios era, según él, el más cruel de los tiranos, y su ley, una "exigencia mortal". ¿Qué hacer en ese caso?

El único expediente lógico hubiera sido examinar si la culpa de ello era *suya*. Debía saber él que no podía ser Dios el culpable, porque es evidente que no nos manda cosas imposibles. Debía haberse preguntado cuál era la razón por que a *él* se le hacía imposible cumplir la ley moral.

Cuando una razón de este género no es el orgullo, es fácil reconocerla en sí mismo; pero el orgulloso no reconoce su orgullo, y cuanto más dominado está por él, más se obstina en no reconocerlo. Este es un principio de experiencia que muy señaladamente se verificó en Lutero.

Desde los primeros tiempos históricos de su vida ya se advierte en él, como se ha visto, un orgullo indomable (1). El mismo, *sin darse cuenta de ello*, nos dice claramente que en la conducta de su vida eran su orgullo y su presunción los que le guiaban. En el momento mismo en que estaba a punto de desentenderse de su propia justicia, esto es, de la virtud naturalmente adquirida, escribía: "Si esto fuera resultado de *nuestros* esfuerzos y de *nuestras* penitencias, ¿para qué habría muerto Jesucristo?" "Hacemos constar que a pesar de nuestra sabiduría y de todos los medios de que podemos disponer, nos es imposible desarraigar de nuestro ser la concupiscencia (2)..." ¿Qué quiere decir esto? *Que para cumplir la ley moral, no se apoyaba Lutero sino en sus propias fuerzas*. El estallido vino fatalmente. El mismo cayó en la cuenta de que había fracasado que había hecho bancarrota; no quiso reconocer que era su orgullo, su confianza en sí mismo lo que había ocasionado, su caída, por lo cual no se hallaba en condiciones de rea-

(1) *Supra*, T. II, p. 44 y s.
(2) *Supra*, T. II, p. 19 y s.

lizar lo único que en sus circunstancias tenía precisión de hacer, que era convertirse a Dios con un corazón sinceramente contrito, y poner manos a la obra implorando humildemente la gracia y confiando en Dios (1), luchando luego contra la causa de sus pasados descalabros, que había sido su indomable orgullo. Esta conducta no era posible sino con la humildad y la propia abnegación; mas, desgraciadamente, la humildad y Lutero eran dos enemigos tan irreconciliables, como lo eran en su concepto Cristo y la ley. Si no le hubiera cegado su amor propio, hubiera acabado por convencerse de que la ley de *Moisés* no había sido la causa de su caída sino porque él había dejado de cumplir la primera ley de *Cristo* que consiste en *negarse a sí mismo* (2), y hubiera comprendido también que, a su manera, el mismo Cristo es un legislador.

El se buscó otra salida. La ley moral, es decir, todo lo que comenzaba por *"Tú debes"*, se le hizo abominable; todo esto pertenecía al Antiguo Testamento y era de *Moisés*. La única misión de la ley era la de aterrarnos, acusarnos y condenarnos. Después de haber desesperado de nuestros esfuerzos, no nos quedaba otro recurso que el de precipitarnos hacia Cristo, pero no para recabar de él la gracia de hacer lo que nos es imposible por nuestras solas fuerzas; *"porque él no enseña lo que debemos hacer*, lo cual es propio oficio de la ley (3). *Cristo* ya había cumplido lo que nosotros debíamos hacer, porque esto era para nosotros imposible; a *nosotros* no nos quedaba otra obligación que la de adherirnos a él, *sin tener siquiera necesidad de observar lo que exigía Moisés* (4). Pretender observar las prescripciones mosaicas, reputábalo él por presunción y conato de hacerse justo a fuerza de puños (5). En lu-

(1) Ya dejamos advertido que Lutero no estaba en este caso: T. II, p. 54.

(2) Matth., XVI, 24.

(3) Weim., XX, 521 (1526);—*Opp. exeg. lat.*, XVIII, 63 (1532); Weim., XXIV, 4 (1527): "El Evangelio no nos manda más que recibir, y así nos dice: "He aquí lo que Dios ha hecho por tí: ha ocultado a su hijo en un cuerpo de carne, le ha dejado condenar a muerte por tí, con lo cual te ha librado del pecado, de la muerte, del demonio y del infierno; cree tú, esto, acéptalo, y serás salvo."

(4) *Supra*, p. 311. Lutero niega la gracia actual. V. *supra*, p. 199 y s.

(5) Sobre la pretendida nocividad de la ley, v. DOELLINGER, *Die Reformation* (Munich, 1848), III, p. 36 y s., 43, 47 y s.

gar de oponer a esta presunción la humildad y *la negación de sí mismo* en el sentido cristiano de estas palabras, le opone la abdicación de toda actividad personal, la abdicación de la propia personalidad, y, en suma, la reprobación de sí mismo. Por el precepto de la negación de sí mismo, quiere Jesucristo obtener un efecto *moral*: quiere que renunciemos a nuestro *yo* (es decir, al viejo Adán, lleno de egoísmo, de insubordinación y de terquedad por las ideas y caprichos personales); Lutero exige un efecto *físico*, la negación de todas nuestras fuerzas y el acogotamiento de nuestro libre albedrío; tenemos que ser como un garrote o como un pedrusco. Cristo ya ha cumplido en lugar nuestro lo que está prescrito por la ley (1). [Jesucristo quiere modificar nuestras *intenciones* y hacerlas entrar en una am-

---

(1) En *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (DE la libertad cristiana) Weim., VII, 23, 24 es donde por primera vez se ha expresado mejor este pensamiento (1520): "Si la fe sola es la que nos hace piadosos, y, sin obras algunas, produce tal abundancia de bienes, ¿por qué—se dirá—la Sagrada Escritura nos prescribe tantas leyes mandamientos, obras, estados y maneras de vivir?

"A esto respondo que es preciso distinguir dos cosas en la Escritura: los preceptos y las promesas... Los preceptos *no tienen otro objeto* que el de mostrarle al hombre *su impotencia* para el bien y enseñarle a desconfiar de sí mismo. Por eso pertenecen al Antiguo Testamento".

"Así, el mandamiento: "No tengas deseos voluptuosos", nos convence a todos de pecado, porque nadie, por mucho que se esfuerce, se escapa de la concupiscencia. Esta impotencia de obedecer la ley de Dios nos enseña a desconfiar de nosotros y a buscar el socorro ajeno, para perseverar sin malos deseos y cumplir de este modo *por otro* los preceptos que advertimos que nosotros mismos no tenemos fuerzas para cumplirlos. *Igualmente nos son imposibles todos los demás mandamientos...*"

"Cuando, gracias a los mandamientos, el hombre se ha dado cuenta de su impotencia y busca con ansiedad el medio de satisfacer a la ley, porque es preciso guardarla sopena de condenarse, su bajeza y su nada se revelan a sus ojos, y nada encuentra en sí por donde pueda llegar a ser piadoso".

"Entonces aparecen las promesas y seguridades divinas que constituyen la segunda enseñanza de las Escrituras, las cuales dicen: "Si quieres guardar todos los mandamientos y librarte de tus concupiscencias y del pecado, como lo piden y exigen los mandamientos, mira, cree en Cristo, en quien yo te prometo la gracia, la justicia, la paz y la libertad. Si crees todo esto, todo lo tendrás, y si no lo crees, te quedarás sin ello. Lo que es imposible con todas las obras de la ley tan numerosas, y sin embargo tan vanas, se te hace pronto fácil por la fe, porque yo todo lo he recopilado en la fe; quien la tenga, lo tendrá todo y llegará a la vida eterna; quien no la tenga, nada tendrá". La promesa, pues, da lo que reclama el precepto, y cumple lo que ordena a ley. Por donde el precepto y el cumplimiento vienen de sólo Dios: *él solo manda y él solo cumple.*—V. además, *supra*, 21.

plia esfera en que tengan a Dios por centro; Lutero ataca al *principio* mismo de nuestra actividad y lo réchaza como viciado e incapaz de obrar el bien].

En resumen, Lutero ha sostenido la irreconciliable oposición entre la ley moral y el Evangelio, entre la justificación y la actividad humana (1).

Esta idea, que es la piedra angular del primitivo Luteranismo tenía por fundamento la experiencia, personal del Reformador, y esta experiencia tenía en su raíz un orgullo desmesurado y fué ayudada con las especulaciones de una ciencia mediocre. Despuntaron luego las contradicciones con la sana razón, con la Sagrada Escritura y muy especialmente con el Evangelio. De aquí nacieron proposiciones tan descabelladas como estas: "Donde persevere Cristo, perecerá la ley, y donde persevere la ley, perecerá Cristo, porque es absolutamente imposible que Cristo y la ley coexistan y dominen simultáneamente en la conciencia. Donde impere la *justicia de la ley,* no puede imperar la justicia de la gracia, y viceversa. *La una tiene que ceder el puesto a la otra.*"

Aquí tenemos de nuevo a Lutero en su elemento de los sofismas y en su tienda de juegos de cubiletes. Empieza por hablarnos de una oposición entre la *ley* y Jesucristo. Esta oposición no es muy evidente, lo cual estaba muy lejos de ignorar Lutero, y por eso se dió prisa en identificar la *ley* con *la justicia de la ley.* Aquí sí que hay verdadera oposición: esta frase envuelve la idea de que se pretendería hacerse justo por la ley sola, y no con la ayuda de la gracia. Pero ¿contra quién dirige sus tiros cuando impropera a esta justicia de la ley? ¿Contra la Iglesia? Y ¿dónde y cuándo dió la Iglesia motivo a estos ataques? Ella dice que el justo debe cumplir la *ley,* pero jamás dijo que la ley nos hace justos. Lutero ignoraba completamente la *conexión* de la gracia y de la ley, conexión que la Iglesia expresa tan bien en una oración que él había rezado en otro tiempo: "Concede a tus

(1) *In Galat.*, (1535), I, 85. V. además *supra*, T. II, ps. 21 y s., 40, lo que decía Lutero en 1515.

servidores la gracia de que representen siempre en *su vida* el misterio que han recibido por la *fe* (1).

Peso si Jesucristo ha cumplido la ley en lugar nuestro ¿aun se podrá decir que nosotros *violamos* la ley, en el verdadero sentido de la palabra? ¿Cómo se podrá decir que nosotros *pecamos?* El pecado es "una palabra, una obra o un deseo contra la ley eterna (2)", y la ley moral se funda en la ley eterna. [Pero el nominalismo había enseñado a Lutero a prescindir de todas las condiciones de este género. Para él no se trataba sino de ensalzar la obra de Jesucristo]. Pues si Jesucristo ha *cumplido la ley* en mi lugar, es un contrasentido hablar de la *inobservancia* de la ley, por lo que a mí se refiere; por lo mismo que nos era imposible cumplir la ley, Jesucristo se ha encargado de hacerlo por nosotros, y por la misma razón debe también cargar con los pecados que cometemos contra la ley.

Por tal motivo, si el violador del precepto se vuelve a Cristo, "Cristo se encorva y le hace al pecador *cabalgar* en su espalda, salvándole así de la muerte y del carcelero (3)", lo cual quiere decir que nuestros *pecados* se traspasan a Jesucristo, de tal suerte, que se hacen ajenos, y, a la inversa, la justicia de Cristo se traspasa a nosotros, juntamente con su perfecto cumplimiento de la ley y se hacen nuestros. Tal es la idea "más original" (4), la idea *primigenia* y fundamental de Lutero, que ya le hemos oído emitir en 1515 y 1516 (5). He aquí cómo la formu-

---

(1) Oración del martes de Resurrección: "Concede famulis tuis, ut sacramentum *vivendo* teneant, quod *fide perceperunt*". *Breviario*, fol. 133 (se halla también en el *Misal romano*). (*Supra*, T. II, p. 7. V además la obra de MAUSBACH, *Die katholische Moral...*, p. 142.

(2) "Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam", Los escolásticos han tomado esta definición literalmente de S. Agustín, *Contra Faustum*, l. 22, c. 27, V. su explicación en Sto. Tomás, 1.a 2.ae, qu. 71, a. 6.

(3) Erl., 18, 58 (1537).

(4) Harnack nos dice que a Lutero se le debe juzgar por sus ideas verdaderamente originales (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 757).

(5) *Supra*, T. II, págs. 17. y s.; 21; 57-59; 65. (Sobre la *Ep. a los Rom.*, fol. 140); [Ficker, II, p. 102]. V. también *supra*, p. 136 y s. "Si creemos en la resurrección de Cristo—dice Lutero—, ella producirá en nosotros la justicia". Con esto quiere decir en realidad que; gracias a la fe, nuestros pecados se traspasan a Cristo, y, a la

laba en 1519, amalgamándola con su teoría de la fe justificante: "Creer en Cristo, es creer que Cristo toma sobre sí mis pecados y que él me comunica su justicia (1)". Dos años más tarde nos dirá que esta *permutación* da por resultado el que la justicia de Cristo esté en nosotros y nuestros pecados en él, no solamente de una manera *objetiva*, sino aun de una manera *formal* (2). Por lo tanto, el cristianismo no es, según él, más que "un *ejercicio continuado de la consideración de que* tú *no tienes* pecado *aunque peques*, sino que tus pecados *son puestos al cargo de Cristo* (3)". Esta convicción debe ser el fruto de la *enseñanza* y del *ejercicio;* no brota inmediatamente de la fe, como nos lo quieren hacer creer los teólogos protestantes. En virtud de este ejercicio y de este *esfuerzo personal, debemos llegar a convencernos* de que estamos sin pecado. ¡Por fin, hétenos ya aquí zambullidos en el *pelagianismo* (4)!

Lutero es del todo consecuente con "la más original de sus ideas" cuando dice que el cristiano no debe admitir ni pecado ni mérito. "Por más de que vea pecados en sí mismo, no debe considerarlos como existen en su persona, sino como existen en la persona en que Dios los ha arrojado; no como se hallan en sí mismo y en su conciencia sino tal como se hallan en Cristo, en quien ya están expiados y vencidos. *De esta suerte, tendrá por la fe un corazón puro de todo pecado, porque creerá que todos sus pecados están vencidos en Cristo.* El

(1) Weimar, IX, 419, 36. V. también Weim., II, 504 (1519): "Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata iustitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur", etc.

(2) Weimar, V, 608 (1521): "Christus exinanivit se sua justitia, ut nos ea indueret et impleret, et *replevit se nostris*, ut exinaniret nos eisdem, ita ut jam non *objective* sit nostra Christi *justitia*, sed et *formaliter*, sicut non tantum *objective* Christi sunt *peccata* nostra, sed et *formaliter*".

(3) *Opera exeg. lat.*, XIII, 142 (1532-1534) [Weim., XXV, 331, 7]: "Christianismus non est aliud quam perpetuum hujus loci *exercitium*, nempe sentire te *non* habere peccatum, quamvis peccaris, sed *peccata tua in Christo haerere*, qui est salvator in aeternum a peccato, morte et inferno secundum illud: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi".

(4) *Infra*, F.

inversa, que la justicia de Cristo nos es otorgada. Pero esto no es *producir o causar la justicia en nosotros* ("efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa": Ficker, II, 130, 1).

considerar el pecado como existente en tu corazón, es considerarlo *de una manera sacrílega, porque es el diablo sólo y no Dios quien allí lo coloca.* A Cristo es a quien hay que mirar, y cuando veas que tus pecados están traspasados a él, te sentirás horro de ellos, de la muerte y del infierno. Entonces dirás: Estos pecados no son míos, puesto que no están en mí; le pertenecen a otro, esto es, a Cristo, y, por lo tanto, no pueden causarme daño (1)"... Según eso, ¡es el diablo el que produce en nosotros los *remordimientos de la conciencia* cuando hemos quebrantado la ley!

Con estas diferentes palabras de las cercanías de 1530 explica Lutero lo que había dicho en 1517: "Únicamente la fe de Cristo nos quita la conciencia (o remordimiento) de los pecados (2)". La conciencia es *purificada* por la sangre de Jesucristo, es decir, que "el hombre ya no tiene remordimientos o recuerdo de sus pecados". Las congojas proceden del recuerdo de las pasadas culpas (a cuya realidad nada puede quitar ni poner la conciencia) y del temor del castigo de Dios en lo por venir. "Unicamente la sangre de Cristo libra a la conciencia de estas angustias; porque tan pronto como la conciencia columbra esta sangre por la fe, se vuelve (a Dios) y cae en la cuenta de que sus pecados han sido *lavados* y *borrados*. Con lo cual queda al mismo tiempo purificada y sosegada por la fe; ya no teme el castigo, antes se entrega de lleno a la alegría que experimenta a consecuencia de la remisión de sus pecados... La concien-

---

(1) Para que no se crea que yo invento, reproduzco aquí el texto original (*Opera exeg. lat.*, XVIII, 141) [Weim., XXV, 330, 22]: "Christianus quasi in alio mundo collocatus, neque peccata, neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a Deo sunt conjecta, hoc est, videat qualia sint non in se nec in conscientia sua sed in Christo in quo expiata et devicta sunt. *Sic fiet ut cor habeat purum et mundum ab omni peccato per fidem* quae credit peccata sua in Christo victa et prostrata esse...: *Sacrilegus* igitur peccati aspectus is est, cum peccatum in tuo corde aspicis; *diabolus enim istuc peccatum reponit, non Deus.* Sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua haerere videbis, securus eris a peccatis, morte et inferno. Dices enim: peccata mea non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena, Christi videlicet: non ergo me laedere poterunt". V. también *Opera exeg. lat*,. XXII, 365 (1532-1534). [Weim., XXV 229].

(2) *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos*, fol. 84: "Conscientiam peccati non tollit. nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum".

cia buena, pura, tranquila y gozosa no consiste sino en *la fe en el perdón de los pecados*, y no se puede conseguir sino mediante la palabra de Dios que nos dice que la sangre de Cristo ha sido vertida para obtener la remisión de los pecados. Y por más de que hayamos oído y entendido perfectamente que la sangre de Cristo ha sido derramada, sin embargo, no por ello sería purificada la conciencia si no se añadiera: *Para la remisión de los pecados*... Aun no basta creer que ha sido derramada por la remisión de los pecados; es preciso *creer* que ha sido derramada por la remisión de nuestros pecados. He aquí de qué modo la sangre de Cristo purifica la conciencia por la fe en la palabra de Cristo (1)". "Cuanto más firmemente

(1) *Ibid.*, fol. 117 (sobre el capítulo IX): "... Primo, munditia conscientiae, hoc est, ut homo non mordeatur memoria peccatorum suorum, nec inquietetur (manuscristo: inquieretur) timore futurae vindictae, sicut psal. 111 dicit: justus ab auditione mala non timebit; sic enim conscienta mala inter peccatum praeteritum et vindictam futuram, velut inter angustias, ut Propheta ait, deprehenditur et tribulatur... Quia dum praeteritum peccatum non potest mutare, et iram futuram nullo modo vitare, neccesse est ut, quocunque vertatur, angustetur et tribuletur, nec ab his angustiis liberatur, nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, redit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse; sic per fidem purificatur simul et quietatur, ut jam nec poenas formidet, prae gaudio remissionis peccatorum. Ad hanc igitur munditiam nulla lex, nulla opera, et prorsus nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest, ne ipse quidem, nisi cor hominis crediderit, eum esse effusum in remissionem peccatorum; oportet enim testatori credere, ubi dicit; hic sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum", etc. Y en el folio 117v.: "Conscientia bona, munda, quieta, jucunda est nonnisi fides remissionis peccatorum, quae haberi non potest nisi in verbum Dei, quod praedicat nobis, sanguinem Christi effusum esse in remissionem peccatorum. Nam quantumlibet videremus vel audiremus, Christi sanguinem effusum, nihil ex hoc conscientia mundaretur, nisi addatur: in remissionem peccatorum (quem viderunt Judaei, audierunt gentes, et mundati non sunt). Immo *nec hoc* satis est, credere effusum esse in remissionem peccatorum, nisi in *eorum* peccatorum remissionem effusum crediderint. Ecce, sic per fidem Verbi Christi mundat conscientiam sanguis Christi nonnisi effusus", etc. En su primer *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* (1518-1519) ha introducido Lutero muchas amplificaciones de este *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos;* v. por ej., Weim., II, 458. Advertimos de paso, que nada tiene que ver esta teoría con el bien conocido pasaje de S. Bernardo (*De anuntiatione*, sermo I, n. 3; MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 183, c. 384). En su *Comentario sobre la Ep. a los Rom.* (fol. 202v.) [Ficker, II, 197], Lutero da a este pasaje el sentido de *fiducia cordis in Deum;* con todo, no lo explicaba entonces (como lo hizo más tarde, por ej., en Enders, I, 260: 1518), en el sentido de una identificación entre la confianza de que nuestros pecados son perdonados y una justificación verdadera. Más adelante volverá a reproducir este mismo texto, pero atrozmente mutilado.

crea uno que Cristo es el Cordero de Dios que lleva el peso de *sus* pecados, tanto mayor será la confianza con que despreciará la muerte". Por la fe debe vencer el cristiano la muerte, el juicio y el infierno; "cuando estos horribles fantasmas nos agobien violentos, e impetuosos hagan por separarnos de la confianza en Cristo", es decir, de la creencia de que Jesucristo es el portador de nuestros pecados, "no nos servirán sino de ejercicios atléticos para hacer nuestra fe fuerte como la muerte e inflexible como el infierno (1)".

¡Hay que decir que las *indulgencias*, aun bajo la más exagerada forma de que se las haya revestido en tal o cual parte del mundo católico, no son sino tortas y pan pintado en comparación de esta indulgencia ilimitada que condonaba no solamente las *penas* debidas al pecado, sino también los mismos *pecados*, y no solamente los pecados *de atrás*, sino también los *pecados futuros!* Y ¿qué hay que hacer para ganar estas indulgencias a la luterana? ¡*Nada* más que creer, o, en otros términos, tener confianza de que ello es así!

Los que más pronto y con mayor seguridad ganaban estas nuevas indulgencias, eran los ateos prácticos que habían ahogado los remordimientos de sus conciencias y también aquellos cristianos del todo tibios que estaban habituados a echarse la cuenta de que "¡Dios perdona tan fácilmente...!" Esta doctrina era una teoría cómoda para disculpar su mala vida pasada y para animarse a continuar en ella. Y a esto se atuvieron fielmente en su conducta, bajo el piadoso lema: "Jesucristo que ha derramado su sangre por mí, carga con todos mis pecados pasados y venideros". Los "semi-cristianos"—como los llama Harnack (*supra*, I, 21)—ya necesitaban *desplegar más energía*, es decir, que necesitaban armarse de cierto *pelagianismo;* porque los tales debían de sentir mayor dificultad que los mismos ateos prácticos en engolfarse en la idea de que sus pecados cargaban sobre Cristo y no sobre ellos mismos, y en ahogar

(1) *Ibìd.*, fol. 84: "... Sunt illa horrenda objecta nihil aliud, quam exercitia, per quae fides fiat "fortis ut mors et dura sicut infernus", dum velut vi et impetu urgent et separare conantur cor a fiducia Christi". La Sagrada Escritura no aplica estas expresiones a la fe, sino a la caridad (Cant. VIII, 6).

este remordimiento de sus pecados que, según Lutero, "arrastra a la desesperación y al deseo del suicidio con la espada o la soga (1)".

Pero ¿quién dijo *desesperación?* Al contrario, el verdadero pecador podrá muy bien reírse a mandíbula batiente cuando a través de su indolente confianza, como a través del ocular de un cosmorama, vea a Jesucristo, dándose cuenta inmediatamente de que todos sus pecados, con los cuales se había él regodeado muy a sus anchas aparecen ahora salpicando al Salvador. ¡Qué alegría será también para las "almas piadosas" ver a Jesucristo revestido de nuestras inmundicias, mientras, que nosotros hemos sido librados de ellas! ¡Adiós, mazmorra católica, adiós, fosca austeridad de la penitencia católica! ¡Nada de contrición; nada de caridad! En efecto: esta fe católica, por ejemplo, informada por la caridad y necesaria para la justificación ¿qué otra cosa viene a ser sino despojar a Jesucristo de los harapos de nuestros pecados para volver nosotros a revestirnos de ellos, y restituírle su inocencia para declararnos culpables nosotros en su lugar? Esto es oponerse de par en par a las palabras de la Escritura: "He aquí el Cordero de Dios que *lleva* los pecados del mundo". Mandemos, pues a paseo a la caridad, que nada tiene que hacer aquí. Hacer a la justificación depender de la caridad, es hacer a Jesucristo inútil y redundante (2).

Por donde se ve manifiestamente que, según Lutero, no es el pecador, sino Jesucristo el sujeto del pecado, y en quien el pecado debe borrarse; porque "todos los pecados

---

(1) *Opera exeg. lat.*, XXIII, 141-142 (1532-1534): "Est autem *maximus labor, posse* hacce ita fide apprhendere et credere ut dicas: Peccavi et non peccavi, ut sic *vincatur conscientia*, potentissima domina, quae saepe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit". V. el § siguiente, A.

(2) No se crea que son mías estas conclusiones, pues se hallan en el *Com. sobre la Ep. a los Gálat.* (1535), II, 17: "Haec consolatio piorum summa est, sic Christum induere et involvere meis, tuis et totius mundi peccatis, et inspicere eum portantem omnia peccata nostra, siquidem hoc modo inspectus facile tollit fantasticas opiniones sophistarum de justificatione operum. Somniant enim fidem quandam formatam caritate; per hanc contendumt tolli peccata et justificari homines, *quod* plane *est Christum exuere et evolvere peccatis* eumque facere innocentem, *et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis*, et ea intueri non in Christo, sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum" etc. V. además *ibid.*, p. 19.

que yo y que tú y que todos nosotros cometemos, o cometeremos en adelante, son tan personales en Cristo como si él mismo los hubiera cometido (1)". La fe—dice Lutero—hace del pecador y de Jesucristo, por decirlo así, una *sola persona* "de tal suerte, que tú puedes decir con seguridad: *Yo soy* Cristo; es decir, la justicia de Cristo, su victoria, su vida, etc., mías son, y, recíprocamente, Cristo puede decir: *Yo soy* este pecador; es decir, sus pecados, su muerte, etc., mios son (2)". "Todos los profetas pronosticaron que Cristo había de ser el mayor de los facinerosos, *de los asesinos, de los adúlteros, de los ladrones, de los sacrílegos, de los blasfemos, etc...*, no porque *él mismo* haya cometido todos estos desafueros, sino porque él tomó *a su cargo* los que *nosotros mismos* hemos cometido (3)". Lejos, pues, de *apartarse* de Cristo por el pecado, como lo enseña la Iglesia católica, esto es, la Iglesia cristiana, el pecador por el contrario, permanece *unido* a él mientras conserve la fe y una dulce confianza. En efecto, sólo el pecado le podría separar de Jesucristo, y el pecado *le ha sido quitado* para cargarlo totalmente *sobre Jesucristo,* hasta el punto de que Jesucristo es el verdadero trasgresor de la ley, a la vez que, a consecuencia de este cambio con Jesucristo, el verdadero trasgresor aparece como si la hubiera cumplido. La *dulce confianza* hace que el pecador y Jesucristo cambien los papeles o, como en el juego de la pelota, se cambien mútuamente la pelota; el pecador echa sus culpas sobre Cristo y Cristo echa su justicia sobre el pecador.

Se comprende fácilmente el regocijo de tantos cristianos tibios, en vista de tan felices resultados. "Porque

(1) *Ibid.*, p. 16. Es muy significativo ver a Lutero afanarse en dar como pruebas los versículos de los salmos que hablan del pecador y no de Jesucristo.

(2) *Ibid.*, I, 246: "Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te ipso fiat quasi una persona... ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita, etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors, etc. sunt mea, quia adhaeret mihi, et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os". Las palabras de San Agustín: "Non solum nos christianos factos esse, sed Christum" (*In Joann.*, tr. 21, n. 8) tienen un sentido muy diferente.

(3) *Ibid.*, II, p. 14: "... omnium maximus latro, quo nullus major unquam in mundo fuerit..." Lo mismo dice en la p. 18.

luego que el corazón se percata de que Cristo cumplió la ley en lugar nuestro y toma sobre sí nuestros pecados, ya le tiene sin cuidado que la ley nos mande lo imposible, que haya que desesperarse de poderla cumplir y que renunciar a las obras. Antes bien, a la sazón hallamos un gusto deleitoso en una ley tan profunda y tan elevada, tan santa, tan justa y tan buena y que tan grandes cosas exige; la alabamos y la estimamos por lo mismo que sus exigencias son tan numerosas y tan elevadas. En fin: ese corazón posee al presente en Cristo cuanto manda la ley y sentiría un pesar insondable si la ley le exigiera menos" (1). ¡No necesita el corazón sino creer que es así, y así será sin falta! ¡Este es el camino *estrecho* que nos lleva al cielo! He aquí el sentido de las palabras [del Salvador]: "El reino de los cielos *es arrebatado* por la fuerza, y los violentos son los que de él se apoderan" (2).

Ahora ya está el lector en disposición de comprender las afirmaciones que Lutero hacía por 1520 y que ya hemos citado en lugar oportuno: bien puede el cristiano pecar cuanto se le antoje; mientras no pierda la fe, le será imposible perder su alma. Si reconocemos al Cordero que *lleva* los pecados del mundo, el pecado no podrá desgarrarnos de él, por más de que en un solo día cometamos mil pecados de lujuria o de que en el mismo tiempo cometamos otros tantos homicidios. Ten confianza y cree. En tocando este registro, al instante se perdonan los pecados. En el momento mismo en que reconoces que Cristo lleva tus pecados, él se convierte en lugar tuyo en adúltero, lujurioso y asesino, etc. (3).

Las declaraciones siguientes también están en perfecta consonancia con esta doctrina y con el punto de par-

---

(1) Erl., 11, 50.
(2) *Matth.*, XI, 12. V. también T. I, p. 122-125.
(3) V. T. I, p. 390 y s.; T. I, p. 20. Esto mismo dijo también en un sermón de 1523: "Aunque hayas cometido todos los pecados que te haya venido a cuento, Dios no puede detestarte hasta el punto de que todo esto no te sea borrado y perdonado si te decides a creer. Porque, mediante la fe, Cristo se hace tuyo ya que él te ha sido dado precisamente para librarte de tus pecados... *Por eso, si crees, no puede quedar en tí ningún pecado por grave que sea.* Entonces llegas a ser el hijo mimado, y todo marcha por sí solo, y todo lo que haces se da por bien hecho. Si no crees, por más milagros que hagas, siempre serás maldito", etc. (Weim., XII, 559, 6).

tida de Lutero y la marcha de su evolución: "La desesperación y la tristeza espiritual o la confusión de la conciencia, no proceden de la multitud de los pecados, sino más bien de la multitud de las buenas obras o del deseo de una justicia personal (1)". "Es más fácil y más seguro esperar en Dios cuando se está en pecado que cuando se han recibido de Dios gracias y méritos... Es *peligroso* para el hombre perseverar hasta la muerte con muchas gracias y méritos, porque en estas condiciones apenas aprenderá a esperar en Dios y muy difícilmente llegará a conseguirlo... El que no observe una conducta ejemplar, difícilmente se justificará, *pero los que hayan obrado el bien, aun tendrán mayor dificultad en justificarse* (2)". Por más increibles que parezcan estas máximas, no por eso dejan de ser proporcionadas a la vida espiritual de Lutero después del fracaso de su justicia personal.

Al mismo orden de ideas se reducen también las palabras siguientes: "Tan pronto como la ley y el pecado se asomen a la *conciencia*, es preciso *sacudirlas* de ella, porque cuando la conciencia está consternada por el temor de la ira y del juicio de Dios, no debe pensar en la ley ni en el pecado, ni debe conocer sino a Cristo (3)". Cuando se trata de la justificación, hay que hablar de la ley moral con todo el vilipendio posible, porque si dejamos que la ley domine en nosotros, se convertirá en una cloaca de todo linaje de herejías y de blasfemias (4). "La conciencia no tiene que preocuparse absolutamente para nada de la ley, de las obras, ni de la justicia terrena. (5)". Unicamente

---

(1) "Desperatio et tristitia spiritualis vel confusio conscientiae proprie non ex multitudine peccatorum contingit, sed potius ex multitudine et copia bonorum operum vel affectu propriae justitiae, horrente quidem peccatum, sed justitiam suam quaerente insipienter". *Opera lat. varii arg.*, I, 236: *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia.* Esta *cuestión* no es anterior seguramente a 1516.

(2) *Ibid.*, p. 239: "... facilius in peccatis sit sperare in Deum et tutius, quam in meritis et bonis (gratiae donatis a Deo)... Periculosum est hominem in multis gratiis et meritis usque ad mortem relinqui, quia vix discet in Deum sperare, nisi difficillime".

(3) *In Galat.*, (1535), I 173: "Quam primum lex et peccatum veniunt in coelum, i. e. in conscientiam, protinus hinc ejiciantur, quia conscientia perterrefacta metu irae et judicii Dei, nihil de lege et peccato scire debet, sed tantum de Christo".

(4) *Ibid.*, II, 144-45.

(5) *Ibid.*, I, 172. V. además *supra*, p. 320 y s.

a la autoridad civil le incumbe el problema de la ley, de la obediencia a la ley, de Moisés y de las obras, etc. (1).

Esta doctrina de Lutero no hay necesidad de refutarla, porque él mismo la ha condenado: "Aun a nosotros—dice —*que hemos recibido las primicias del Espíritu, nos es imposible comprender y creer* perfectamente todos estos artículos, porque están en *contradicción* palmaria con la razón humana (2)". A estas palabras de Lutero me limito a decir: *Amén.*

Ya veremos además en el párrafo siguiente que la práctica de esta doctrina no resistió a la prueba de los suplicios de la muerte ni a la de las tentaciones, y no dió de sí más de lo que da una quimera inconsistente (3).

Por otra parte, jamás logró Lutero hacer de su doctrina una construcción lógica. Si *mis pecados* están en Cristo, no solamente de una manera objetiva, sino también de una manera *formal;* [si no solamente le son atribuídos, sino que *residen* en él como en el sujeto a que se adhieren] ¿cómo puede sostener Lutero que yo soy *al mismo tiempo* pecador y no pecador? Este dualismo podría sostenerse, a lo sumo, en su otra "esfera de ideas", que, por cierto, es también muy "original", según la cual el

(1) Ibid., 173: "Contra in politia obedientia legis severissime exigatur", etc. V. Erl., 50, 54 (1838). En efecto, además de que la ley tiene por objeto mostrar el pecado y aterrar la conciencia (y a esto le llaman "tratar" la ley "de una manera espiritual"!), es una cosa excelente para las personas groseras e incrédulas "para arrearlas *corporalmente* como a los gansos a hacer lo que manda y a omitir lo que prohibe, forzándolas así por la espada y por la ley a ser exteriormente piadosas, como se retienen las alimañas salvajes con las cadenas y las jaulas, para que reine entre los hombres la paz exterior, lo cual es el motivo de la autoridad civil". Erl., 19, 140 [?]; Weim., XV, 228-229 (1524). Y así—nos dice Sarcerius—se llegó a decir que los sermones sobre la ley eran buenos para los villorios y que había que condenar a Moisés a la horca (E. SARCERIUS, *Von einer Disziplin, dadurch Zucht, Tugend und Eherbarkeit moege gepflanzt und erhalten werden, und den oeffentlichen Sünden, Schanden und Lastern ein Abbruch geschehen,* Eisleben, 1555, prefacio). Estas máximas por lo demás, están en perfecto acuerdo con las de Lutero: "Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad *civiles mores* (*Opp. exeg. lat.* XXII, 415; 1532-1534); esta observancia de la ley y de las obras pertenece a la "justicia civil" o a las virtudes civiles (*ibid.,* XXIII, 221; 1532-1534). V. además Erl., 25, 346 (1539).

(2) *Ibid.,* II, 24: "... quia fortissime pugnant cum ratione humana".

(3) V. el § siguiente, A.

pecado *permanente* no es *imputado;* pero en su teoría del juego de pelota y de las marañas de escamoteo, resulta inadmisible (1).

En todo caso, hay un punto claro en esta teología y es, que desde el momento en que el pecador empieza a *creer* o a *tener confianza*, el pecado pierde toda su significación; desde ese momento, el pecado ya no está en el pecador, sino en Cristo. Por otro lado, el problema de la *diferencia* de los pecados es completamente superfluo e inútil. Antes de que el pecador crea, todo pecado es *mortal* (2), y ya sabemos por qué (3). Desde el punto y hora en que cree, el pecado no reside en él, sino en Cristo, y en ese caso, hablar de la diferencia de los pecados sería lo mismo que si se preguntara cuáles son los pecados que ha puesto a su cargo Jesucristo y cuáles son los que no quiere tomar sobre sí.. Mas Jesucristo no hace ninguna distinción entre pecado y pecado; tanto monta para él ser ladrón como adúltero, y asesino, como embustero, etc.; y hasta el mismo pecador llega, mediante la fe, y sin el menor esfuerzo, a esta nivelación de los pecados. No tenemos, por lo tanto, necesidad de andar nosotros mismos haciendo distinciones entre pecado y pecado, puesto que no hay más que una sola culpa que nos aparte de Jesucristo: la *incredulidad* (4).

Se llega asimismo a la supresión completa de toda dis-

---

(1) Por lo demás, a este sistema de cambios se le puede objetar lo que escribe el mismo Lutero (*Opp. exeg. lat.*, XIX, 96 1532, publicado en 1538): "Quando ergo dicunt: Peccatum semper haeret in homine, quomodo igitur potest ablui...? responde: Homo considerandus est, non qualis in se est, sed qualis est in Christo; ibi invenies, quod credentes sunt abluti et mundificati sanguine Christi. Quis autem tam profanus est, ut neget sanguinem Christi esse *mundissimum?*" Pero enseguida nos vuelve a decir: "At tota munditia haec *aliena* esse debet, nempe Christi et sanguinis ejus, *non debet esse nostra*" Por consiguiente, en mí y no en Jesucristo está el pecado. La teoría continúa siempre siendo un contrasentido: ¡aquí del *Verborum portenta* de Lutero!

(2) *In Galat.* (1535), III, 24: "Omne peccatum, quod ad substantiam facti attinet, est mortale".

(3) *Supra*, p. 102.

(4) Ya había dicho esto Lutero en *De captivitate Babylon* (1530): "*Nulla peccata* christianum possunt damnare, nisi *sola incredulitas;* caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem." (Weim., VI, 529). También aquí asoma la oreja la idea herética de que, entre todos los pecados, el *único* que nos condena es el de la incredulidad.

tinción entre obra y obra; en ambos casos milita la misma razón: Jesucristo se hace nuestro substituto; él ha cumplido la ley *en lugar nuestro* porque este cumplimiento nos es a nosotros *"imposible"*. "Por donde, si la ley viene acusándote de que no la has observado, remítela a Cristo diciéndola: "Cata ahí a quien te guardó; él te ha cumplido en lugar mío y *me ha hecho donación de este cumplimiento;* yo me adhiero a él". Con lo cual le ley tendrá que morderse los labios (1)". Por lo tanto, las obras con que debemos cumplir la ley, pierden su significado por igual motivo que las obras con que la quebrantamos. Nuestras continuas transgresiones de la ley prueban la esterilidad de nuestras obras, que, parificadas con la ley nos dan por resultado el cero (2). Y ¿qué diferencia puede mediar entre cero y cero (3)? Por un lado dice al reformador: "Mientras creas, no tienes que preocuparte de tus pecados, porque entonces no hay pecados en tí". Por otro lado dice: "No tienes que preocuparte de tus obras, "porque así como la fe hace al hombre creyente y justo, así también hace que sus obras sean buenas" (4). "Si crees, las buenas obras seguiran necesariamente a tu fe (5)". Mas ellas son indiferentes en orden a la justificación, y consideradas bajo este aspecto, son todas semejantes entre sí. La fé lo es todo.

Observemos de pasada que una consecuencia necesaria de estas ideas es que la definición del pecado que se ha dado anteriormente según S. Agustín y los escolásticos (p. 357, n. 6 1), no tiene razón de ser en el sistema de Lutero, y él mismo lo hace notar: "Todas las altas escuelas y todos los sabios nos dicen: "El pecado es una palabra, un deseo o una acción contraria a la voluntad y al precepto de Dios"; pero ¿cómo se compagina esto con la palabra de Cristo: "El pecado de ellos consiste en que no creen

---

(1) Erl., 15, 53.

(2) En 1523, por ej., dice: "Sumit omnia peccata in se ac si sua essent. Hic palpari potest, quod per opera nihil efficiamus". Weim., XI, 197.

(3) J. MAUSBACH, *Die katholische Moral...* p. 103 y s., llega, aunque por distinto camino, a la misma conclusión.

(4) *De libertate christiana* (1520), Weim., VII, p. 62., l. 6 (alemán; Weim., VII, p. 32, l. 26).

(5) Weim., XII, 559 (1523) y lo repite muchas veces

en mi"? Por eso es fácil convencerlos de que no saben una jota de lo que es el pecado, y aun cuando fueran diez veces más sabios, no podrían explicar este texto" (1). Por lo tanto, ¡el *único pecado es la incredulidad!*

Otra consecuencia de la doctrina de Lutero sobre la imposibilidad de cumplir la ley, es *la negación de la gracia actual que nos ha merecido Jesucristo.* Precisamente el fin de esta gracia es el de excitarnos y ayudarnos a cumplir los preceptos divinos, y por eso dice S. Agustín: "Dios no nos manda nada imposible, sino que por su precepto nos amonesta que hagamos lo que podamos, y que le pidamos su auxilio en lo que no podamos" (2), es decir, que Dios nos ayude en ese caso para hacernos poder. Porque se debe "creer firmemente que Dios, siendo bueno y justo, como lo es, no ha podido mandarnos nada imposible; por eso se nos advierte... que nos enderecemos a él para implorar su socorro en las cosas difíciles". (3) "La gracia divina nos ayuda a cumplir los mandamientos... Y es, en efecto indudable que Dios no ha mandado nada imposible, y que él nos puede ayudar y amparar para que sea cumplido lo que nos tiene mandado (4)."

Huelga probar que toda la antigüedad cristiana está

(1) Weim., XII, 543 (1523). ¡Otro magnífico ejemplo de la manera en que Lutero explica la Sagrada Escritura! Él mismo debió de reírse de ella para sus adentros. Dice Jesucristo (Joann., XVI, 8-9): "Y cuando (el Paráclito) haya venido, convencerá al mundo por razón del pecado, de la justicia y del juicio; por razón del pecado, porque no han creído en mí". ¿Con esto quiso decir Jesucristo que no había *más pecado* que de de la incredulidad? ¿Ha querido dar la *definición* del pecado, según dice Lutero, para poder en seguida contraponer esta definición a la de S. Agustín y de los escolásticos? Nada de eso. El Salvador habla únicamente del *gran pecado* de los judíos, en comparación del cual están los demás pecados en segundo término. El Espíritu Santo convencerá a los judíos de su pecado peculiar, es decir, de haber negado la misión de Cristo, de no haber creído en él y de haberle dado muerte. Eso, ni más ni menos, dicen las palabras de Cristo. Con este mismo texto probaba Lutero en 1522 la tesis siguiente: "No hay en este mundo más pecado que el de la incredulidad". Erl., 13, 338-339; v. además Erl., 50, 51 y s., 56-57 (1538).

(2) *De natura et gratia*, c. 43, n. 50: "Non igitur Deus impossibillia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis".

(3) *Ibid.*, c. 69, n. 83: "Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus".

(4) *De peccat. merit. et remiss.*, II, c. 6, n. 7.

de acuerdo con S. Agustín. Mas Lutero conocía tal vez menos aun la gracia actual que la gracia santificante; de esta última sabía, cuando menos, que era admitida por los escolásticos, mientras que desconocía la primera desde larga fecha, por lo menos en la práctica. Según lo hemos ya dicho (1), no tenía noticia más que del *concurso general* de Dios con la criatura. Después del naufragio de su justicia personal, no podía ni siquiera pasarle por las mientes la idea de pedir la gracia (2) ; se sintio más bien movido a admitir que Jesucristo lo había cumplido todo en lugar nuestro y que a nosotros no nos hacía falta sino creer; que Cristo no era legislador y que no nos decía lo que deberíamos hacer. Sin embargo, ello es que Jesucristo al despedirse de los apóstoles, dióles un mandato supremo que condena esta doctrina: "Enseñad a las naciones a guardar todo lo que yo os he mandado". No hay en ello nada imposible, "porque *yo estoy con vosotros* todos los días hasta la consumación de los siglos" (3) ; jamás nos falta su gracia para observar sus preceptos.

Pretende Harnack que "Lutero en su campaña contra el estado monástico, contra el ascetismo, las prácticas particulares, etc., combatió este error fundamental de la teoría pelagiana de que haya alguna cosa que tenga valor a los ojos de Dios, que no sea el mismo Dios. Precisamente por este motivo—añade—rechazó en absoluto la idea de la doble moralidad y nos dió como ideal de la perfección cristiana la *fe* que tiene confianza en la remisión de los pecados" (4). Tan mal entendió Harnack "la más original" de las ideas de Lutero como la noción católica de la perfección cristiana. Ya sabemos que, según él, lo mismo que según Ritschl, "el monaquismo" representa el ideal de la vida del "cristiano católico". Ya dejo de antemano refutado este concepto absolutamente erróneo (5). Vuelve a insinuarlo aquí en la misma frase que acabamos de citar: si

(1) *Supra*, p. 200-203. Aun no hablaba así Lutero en 1515, cuando andaba en busca de su camino. *Supra*, p. 45.
(2) *Supra*, 54 y s.
(3) *Matth.*, XXVIII, 20.
(4) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 763 y s. Harnack es quien subraya la palabra *fe*.
(5) *Supra*, T. I, p. 230-243.

Lutero, nos dice Harnack, atacó el ideal católico de la perfección cristiana, es porque, según este ideal, había fuera del mismo Dios otra cosa que tuviera valor en su presencia, esto es, el monaquismo, el ascetismo monástico, etc.

Si Harnack hubiera estudiado mejor los documentos, se hubiera visto *obligado* a reconocer que cuando Lutero pensó en aniquilar el monaquismo, ya hacía más de seis años que venía predicando (1) y escribiendo contra las obras. Sólo *en último lugar* lo vemos sacrificar el estado monástico (2). Desde luego que promoverá ensordecedoras alharacas contra este estado, acusándolo de ser la causa de todo lo que él había padecido; pero la razón que le indujo a rechazar las obras es mucho más ramplona, como que se fundaba en la culpable experiencia de que la voluptuosidad era invencible y que era en vano esforzarse en cumplir la ley moral. Si llegó a esta experiencia, es porque no se afianzó más que en sus propias fuerzas, sin preocuparse de recabar el favor de Dios, y desde entonces se echó a cuestas muy pesadas cruces que de nada la habían de servir. El fracaso de su empresa le indujo a formular esta conclusión: Jesucristo ha cumplido la ley en lugar nuestro. Este era el consuelo de un "semicristiano". Y se fué engolfando cada vez más en la idea de que existía oposición inconciliable entre la ley y el Evangelio o Jesucristo. Al mismo tiempo definía el nuevo concepto de la libertad cristiana por las palabras: "liberación de toda ley (3). Quien conozca el "más original" de los

---

(1) *Al principio* la emprendió más bien contra las exageraciones de los Observantes y, en general, contra los abusos de las órdenes religiosas y contra sus singularidades.

(2) Ya sabemos que en 1516 creía él que "desde hacía dos siglos, nunca había sido el tiempo tan propicio para hacerse religioso como lo era entonces" (supra, I, p. 41), y que en 1519 consideraba el estado religioso como el mejor medio de cumplir expeditamente las obras del bautismo (supra, I, 44).

(3) El *bosquejo* de esta idea se encuentra ya en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 266v. [Ficker, II, 303]; allí nos describe esta servidumbre de que habla el Apóstol, en la siguiente forma: "Haec est subesse legi et oneribus ejus, hoc est credere, quod illis opus sit exterioribus operibus legis ad salutem. Hoc enim qui sapiunt et credunt, manent servi et nunquam salvantur. Quia ipsi serviunt legi et lex dominatur eis propter ejusmodi eorum stultam fidem et conscientiam. Tales sunt omnes, qui aliter quam per fidem Christi salvari volunt, respicientes magna sollicitudine, quomodo legi satisfaciant multis operibus et justitiis suis. Haec enim opera apostolus et spirituales etiam fecerunt quidem et faciunt, sed non quia

pensamientos de Lutero, y quien, como diría el "reformador", no se empeñe en embridar el caballo por la cola (1), hablará con menos entusiamos de sus conquistas; porque su deplorable estado de alma, vuelve a aparecer aquí como el eje de su teología. Esto es lo que no han visto ni Harnack ni los otros teólogos protestantes (2).

IV.—LA OPOSICIÓN ENTRE LA LEY Y EL EVANGELIO APLICADA A LA CARIDAD.—REFUTACIÓN DE ESTA TEORÍA.

Aun resaltan más la insubtancialidad y las contradicciones de la oposición que supone Lutero entre la ley y el Evangelio o Jesucristo, si se miran por el lado en que

(1) Erl., 65, 105 (8 de sept. de 1530).

(2) El dicho atribuído a Lutero por Harnack, de que, según el monaquismo, etc. "había otra cosa apreciable a los ojos de Dios fuera del mismo Dios", nos muestra hasta qué punto llega la manía que a veces le acomete a Harnack de hablar sin substancia. ¿Puede ignorar Harnack que hay de hecho fuera de Dios alguna cosa que tenga valor para el mismo Dios? ¿No existe el hombre? Y el hombre ¿no vale nada a los ojos de Dios? Al contrario: "Empti enim estis pretio magno" (I Cor: VI 20). ¿Cuánto vale, pues, el hombre? Lo que el mismo Dios: "Pretium tuum *sanguis est Christi*", dice León el Grande al hombre rescatado (*Sermo I de nativitate;* MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 54, c. 193). ¿Le será a Dios indiferente el hombre a quien de su propia mano crió desde el principio? Y habiendo sido redimido con el precio de la sangre del Hombre-Dios, no se hizo por segunda vez propiedad suya? Y si es propiedad de Dios, ¿no depende completamente de él con todo lo que es y todo lo que posee? Y si depende de Dios ¿no está sometido a su ley? Y ¿qué se entiende por estar sometido a la ley de Dios, sino estar obligado a observarla? Y quien ha rescatado al hombre a cuenta de su sangre, haciéndolo de este modo por segunda vez propiedad suya, ¿lo dejará desprovisto de fuerza para cumplir la ley? ¿No nos ha merecido él esta fuerza vertiendo su sangre? Mas si nosotros reconocemos a la ley toda su virtualidad, tenemos que reconocer asimismo que hay diferencia entre pecado y pecado, entre obra y obra. Lutero y sus partidarios no se han contentado con suprimir únicamente el orden sobrenatural, es decir, el cristianismo, sino que han suprimido también hasta el orden natural.

debeant, sed quia volunt, non quod sint necessaria, sed quia licita... Haec servitus hodie late grassatur". Para lo pertinente al *culto exterior*, v. fol. 251 (Ficker, II, 276). En el folio 273 y s. [Ficker, II, 314], habla largo y tendido sobre la libertad, y muy en especial, sobre los mandamientos de la Iglesia, los ayunos, las fiestas, los ornamentos de las iglesias y los altares y sobre la tonsura. Absolutamente hablando, la nueva ley nos ha librado de todas estas prescripciones: "sufficit charitas de corde puro", gustaba de repetir entonces, al mismo tiempo que, con todo, se defiende de favorecer el error de los Picardos, etc. V. también fol. 277 [Ficker, II, 321].

las aplica a la caridad. También esta virtud, nos dice, forma parte de la ley puesto que también ella está prescrita por la expresión: *Tú debes;* pertenece, pues, a esta Ley que en la conciencia debe ceder su lugar a Jesucristo. Y nótese bien: Lutero entiende por caridad la que los católicos llaman virtud sobrenatural infusa, y la que los escotistas y los occamistas (según Lutero, "el papa con sus escolásticos"!) identifican con la gracia santificante o justificante" "Por donde si el papa—dice Lutero —enseña que la fe, a pesar de ser una virtud infusa debe, con todo, si no ha de ser una fe muerta, estar informada por la caridad, ¿qué distinción cabrá en ese caso entre la ley y la gracia? Sin duda que el papa reconoce esta distinción en las palabras; pero de hecho confunde la caridad o la gracia [con la ley]". Ahora bien: es "una perversidad satánica confundir la ley con la gracia, y hacer de Cristo un Moisés (1)".

Por lo tanto, según ya lo hemos visto, la caridad pertenece a la ley, cuyo ministerio es el de aterrar, acusar y condenar (2). Según Lutero, la ley no nos muestra más que a un Dios airado que nos juzga y nos condena; por lo tanto, si la caridad está encerrada en la ley, tampoco ella, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento, *nos dará a conocer sino* al Dios de las venganzas. Y ¿quién, exclama él, podrá amar a un Dios airado, a un Dios que juzga y condena" (3)? La caridad, como la

---

(1) *In Galat.*, (1535), I, 211: "... Adversarios labi in istam perversitatem satanicam, quod legem et gratiam confundant et Christum in Mosen transforment... Papa cum suis scholasticis doctoribus clare dicit, legem et gratiam esse distincta, et tamen in ipso usu plane contrarium docet Fides in Christum, inquit, sive sit acquisita per vires, actus et habitus naturales, sive sit infusa per Deum, tamen mortua est, nisi sequatur dilectio. Ubi hic manet distinctio legis et gratiae? Nomine quidem ista inter se distinguit, revera tamen gratiam vocat dilectionem. *Sic omnes legis exactores operibus tribuunt justificationem*". *Supra*, p. 324.

(2) *Supra*, p. 377. En el *Coment. sobre la Ep. a los Gálat.*, II, 29, dice Lutero: "Lex, opera, caritas, vita, etc. non redimunt, sed magis involvunt et *gravant maledictione*".

(3) *In Genes.*, c. 27 (*Opp. exeg. lat.*, VII, 74: 1540-1541): "¿Quis enim posset diligere Deum irascentem, judicantem, damnantem?" A. BERGER, *Martin Luther* (1895-1898), I, 63, toma estas palabras del *"reformador"* como divisa, y las acota de este modo: LUTERO, *Lecciones sobre los Salmos*. Pero ¿en qué lugar? Yo no conozco este texto sino por el *Comentario sobre el Génesis*.

ley en general (1) no tiene otro efecto que el de introducirnos en una "estufa". Dentro del sistema de Lutero, no hay que darle vueltas, que jamás se conseguirá hacer cosa de provecho con la caridad. Lo mismo con Cristo que con Moisés, esta virtud la más encumbrada y la más perfecta de todas, se hace imposible. En efecto: en perfecta consonancia con su sistema, Lutero nos asegura que nadie puede cumplir el precepto de la caridad, y hasta llega a decir que "es una demencia y una ceguedad de parte de los papistas el haber tomado del Evangelio *la ley de la caridad* y haber hecho de Cristo un legislador que nos impuso *preceptos más pesados* que los impuestos por el mismo Moisés (2)". Por manera que, según él, la caridad es uno de los mandamientos más gravosos; lo cual es una prueba de que *jamás la habia experimentado*, porque de otro modo, hubiera sabido, de acuerdo con toda la antigüedad cristiana, y en particular con S. Agustín, que precisamente la caridad es la que nos hace *fácil* la observancia de los demás preceptos y señaladamente del más grave que *Jesucristo* y no *Moisés* nos ha impuesto, que es el de *negarse a sí mismo* (3). Si el amor puramente natural hace al hombre capaz de los más grande sacrificios, con mayor razón lo hará el amor de que hablamos. Si Lutero hubiera conocido este amor por experiencia, no hubiera confesado que, aun después de ser excitado al arrepentimiento, deseaba que le fuese permitido vivir como antes (4). Semejante deseo no le tienta jamás al que

---

(1) Erl., 46, 80 (1537-1538).

(2) *In Galat.*, (1535), I, 113: "Tanta fuit papistarum dementia et caecitas, ut ex Evangelio legem caritatis, ex Christo legislatorem fecerint, qui graviora praecepta tulerit, quam Moses ipse".

(3) S. *Agustín* (*Sermo 96*, n. 1.): "Durum videtur et grave, quod Dominus imperavit, ut si quis eum vult sequi, abneget seipsum. Sed non est durum nec grave, quod ille imperat, qui adjuvat ut fiat, quod imperat... *Quidquid durum est in praeceptis, ut sit lene, caritas facit*".—*Enarrat. in Ps. 67*, n. 18: "Quidquid difficile est in praecepto, *leve est amanti*... (Deus)) dat Spiritum Sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut amando liberaliter faciamus, quod timendo qui facit, serviliter facit".p*Sermo 70*, n. 3: "Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor". —*De natura et gratia*, c. 69, n. 83: "Omnia fiunt facilia caritati". V. también *supra*, p. 57, n. 3, y la *Imitación de Cristo*, III, c. 5.

(4) T. II, p. 47, n. 2.

ama a derechas, esto, es al que ama la justicia (1). Quien ama a Dios, ama también sus mandamientos (2) ; sólo quien no tiene caridad mira a Dios, cuando manda, como a un tirano (3). También la Iglesia dirige a Dios esta plegaria: "Sedle propicio, Señor, a vuestro pueblo, para que repugnando todo lo que te desagrada, *tenga todas sus delicias en el cumplimiento de tus preceptos* (4). Precisamente la caridad, uniéndonos a Dios, nos hace apegarnos a las órdenes de su ley (5). A la experiencia pecaminosa de Lutero, le contrapongo yo la de S. Agustín, que lo es a la vez la de todos los verdaderos cristianos y, muy especialmente, la de los santos.

Si Lutero hubiera discurrido como cristiano y como un hombre razonable, lejos de contraponer la caridad al Evangelio y a Jesucristo, como una "obra de la ley", hubiera, por el contrario, visto en esta virtud el lazo de *unión entre la ley y el Evangelio* S. Pablo llama a la caridad el *fin del precepto* o de la ley (6) y el mismo Apóstol dice de Cristo que el es el *fin de la ley* (7), siendo evidente que S. Pablo en este segundo pasaje se refiere asimismo a la ley moral, que es la única que tenía presente en el anterior. Por otro lado claro es que así como Jesucristo, fin de la ley, está *por encima* de la ley,

---

(1) S. Agustín (después del pasaje que acabamos de citar de la *Enarratio in Ps. 67*): "*Nec est amicus recti*, quando mallet, si fieri posset, id quod rectum est non juberi". V. también, sobre lo mismo *supra*, T. II, p. 43 n. 2.

(2) S. *Agustín, in ep. Joann.*, tr. 10, n. 3: "Qui Deum diligit, praecepta ejus diligit".

(3) *Ibid.*, tr. 9, n. 1: "Ubi caritas *non* est, *amarus exactor* est; *ubi autem caritas est, et qui exigit dulcis* est, et a quo exigitur; et si aliquem laborem suscipit, facit eundem laborem prope nullum et levem ipsa caritas". Esto hubiera podido ver también Lutero en el teólogo de su orden *Gil Romano*. *V. supra*, p. 101, n. 1.

(4) *Jueves de la Semana de Pasión*: Ut quae tibi non placent respuentes, tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum". Breviario, fol. 118.

(5) *Fac* me tuis semper *inhaerere mandatis*, et a *te nunquam separari* permittas", rezaba Lutero en la oración segunda antes de la communión, Misal, fol. 112.

(6) *I. Tim.*, I, 5: "το δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη", que, Lutero traducía: "El resumen del mandamiento es la caridad", en lugar de "El fin de esta recomendación es una (obra de) caridad..." H. EMSER (*Das gancz neü Testament... Getrucht su Tübingen—Anno* MDXXXII) cometió el error de seguir aquí la traducción de Lutero.

(7) *Rom.*, X, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός.

así también la caridad está *por encima* del precepto. ¿No es, acaso, una verdad del dominio público que el fin está *por encima* de los medios ordenados para conseguirlo? Con esto queda asimismo contestada la pregunta de Lutero de por qué el factor de la justificación ha de estar *por encima* de la ley (1).

Pero ¿en qué sentido es la caridad el fin del precepto? En el sentido de que todos los preceptos se refieren a ella (2), y de que todos los caminos de los preceptos desembocan en ella para no formar más que uno solo, porque, como dice S. Pablo, la caridad es *la plenitud de la ley* (3). Asimismo, gracias a la caridad, es únicamente como puede el hombre cumplir perfectamente los mandamientos de la ley, lo que le sería imposible si estuviera abandonado a sus propios recursos (4). El camino de la caridad arranca de Jesucristo y vuelve a terminar en Jesucristo; ella nos *une* a él, lo que no es propio de la fe ni de la esperanza. Desde luego que la fe es el primer *principio* por donde Dios viene a nosotros y en nosotros mora; ella nos muestra a Dios como nuestro último fin, al cual se afana la esperanza en llegar; pero sólo la caridad nos *une* a él (5), lo que, por otra parte,

---

(1) *Supra*, p. 309, n. 5.

(2) S. AGUSTIN, *Enchiridion*, c. 121: "Omnia igitiur praecepta divina referuntur ad caritatem (sigue el texto de S. Pablo). Omnis itaque praecepti finis est caritas, i. e. ad caritatem refertur omne praeceptum". Item STO. TOMAS, *In I. Timoth.*, c. I, lect. 2. En esto están conformes todos los escolásticos.

(3) S. AGUSTIN, *In Ps. 141*, n. 7: "Semitae dictae sunt Dei, quia multa praecepta sunt, et quia eadem multa ad unum rediguntur, quia *plenitudo legis caritas* (*Rom.*, XIII, 10): propterea viae istae in multis praeceptis ad unam colliguntur, et *una dicitur, quia via nostra caritas est*".

(4) S. AGUSTIN, *Sermo 32*, c. 8, n. 8: "Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem et incipit amore jam posse (i. e. implere praecepta), quod timore non poterat". Lo mismo en la *Enarrat. in Ps. 90, sermo 2*, n. 8: El temor no cumplía la ley: este era el ministerio del amor".

(5) Sto. Tomás expone en esta forma la doctrina de S. Agustín: "Primum principium quo Deus est in nobis, est fides" (*In Gal.*, c. 3, lect. 4.)—"Primo Deus inhabitat animam per fidem" (*In Rom.*, c. 1, lect. 6). También es la fe "prima pars justitiae": *v. supra*, p. 331, n. 3. "Nec tamen est perfecta habitatio (Christi in nobis), nisi fides per charitatem sit formata, quae ut vinculum perfectionis nos unit Deo "(*In Rom.*, loc. cit.).—"Fides ostendit ultimum finem, spes facit tendere in eum, charitas unit: ergo omnes (virtutes theologicae) ordinantur ad charitatem" (*in Timoth.*, c. 1, lect. 2)—Y ¿en qué relación están los *mandamientos* con la caridad? Ya lo dijo S. Pablo: "Charitas finis praeceptorum". "Sed cum ea quae sunt

constituye su propia naturaleza (1); ella nos arranca de nosotros mismos para conducirnos a nuestro fin, que es Dios, y por eso dice S. Pablo que la caridad es *el camino por exelencia*, y por eso la pone por encima de la fe y de la esperanza (*I. Cor.*, 12, 31; 13).

La religión nos pone en la verdadera relación con Dios que es nuestro objetivo y nuestro fin supremo; pero es precisamente la caridad la que nos hace conseguir este objetivo, la que nos une a Dios y la que consuma el don obligatorio que el hombre debe hacerle de todo su ser. Al propio tiempo, según se ha dicho, la caridad es la plenitud de *la ley moral*. Por donde la caridad es el *lazo que une la religión con la moral*. "No sin razón—dice S. Agustín—en toda la Escritura se le otorga el primer puesto a la caridad; solamente los justos van en pos de ella, de suerte que solamente los que la poseen dejan de ser *extraños* para Jesucristo; ellos solos son los que nada tienen que temer su sentencia: "No os conozco". Los que pertenecen al reino de los cielos van por el camino de la caridad, y, *por lo tanto, el precepto de la caridad está por encima de los cielos* (2).

(1) Sto. Tomás (*in Col.*, c. 3, lect. 3): "Ex natura sua charitas est vinculum, cuia est amor, qui est uniens amatum amanti".

(2) S. AGUSTIN (*in Ps. 103, sermo 1*, n. 9): "In omnibus scripturis supereminentissimam viam, supereminentissimum locum caritas obtinet, non ad eam aspirant nisi boni, hanc nobiscum non cummunicant mali. Possunt communicare baptismum, possunt communicare cetera sacramenta... caritatem nobiscum non communicant; ipse est enim fons proprius bonorum proprius sanctorum, de quo dicitur (*Proverb.*, V, 17): "Nemo alienus communicet tibi". Qui sunt alieni? Omnes qui audiunt: "*Non novi vos*" (*Matt.*, VII, 23). Supereminens ergo via caritatis tenet eos, qui proprie petinent ad regnum coelorum. Ergo praeceptum caritatis super coelos..."

ad finem, disponant ad finem, praecepta autem sunt ad charitatem; ideo disponunt ad eam. Ideo dicit apostolus: charitas de corde puro; ad hoc enim quod sit purum, dantur praecepta virtutum". A continuación explica Sto. Tomás cómo esta subordinación a la caridad se verifica hasta en las virtudes "quae ordinantur ad modum rectificandi passiones", luego en las "quae rectificant hominem ad proximum", y, en fin, las que son "ad habendam veram fidem, scil. virtutes, quibus Deum colimus", y concluye: "Et ideo virtutes et praecepta ordinantur ad finem, qui est charitas" (*In Tim.*, loc. cit.). Mateo de Aquasparta nos explica asimismo cómo la caridad es el fin supremo de toda nuestra vida (*Quaest. disp.*, p. 217 ad 18): "Fides est prima virtus, quae elevat mentem supra se in Deum; consummatio autem et complementum est ex caritate, quae ordinat in finem, et conjungit et redit Deo acceptum". Ya había dicho S. Agustín (*De vera religione*, c. 13, n. 4): "Fides est prima quae subjugat animam Deo".

También S. Pablo nos dice que "el ojo del hombre no vió, ni su oído oyó, ni su corazón sintió lo que Dios tiene a punto para (galardonar a) los que lo aman". (*I. Cor*, II, 9) No para los que únicamente tienen fe en él, sino para *los que lo aman.* La recompensa esencial, es decir, la visión de Dios, no pertenece más que a la caridad (1): "El que *me ama,* será amado de mi Padre, y yo lo amaré y me *manifestaré* a él". Y ¿quién es el que lo ama? *"El que tiene mis madamientos y los cumple,* este es el que me ama (2)". "Perseverad en mi amor. *Si guardáreis mis mandamientos,* perseveraréis en mi amor (3)".

Mas ¿en qué momento dejará el hombre de ser un *extraño* para Jesucristo? En el momento de la justificación. La caridad, por lo tanto, es un factor esencial de la justificación. Y ¿cuándo *reconocerá* Dios al hombre por uno de los suyos? Igualmente en la justificación; por donde también la caridad es un factor principal de la justificación. ¿Cuándo obtiene el hombre el derecho al *reino de los cielos,* o sea a la recompensa por excelencia? En el acto de la justificación, y, por lo tanto, la caridad es un factor principal de la misma justificación. En su consecuencia, la fe justificante debe estar unida a la caridad, y ser informada por la caridad.

Ni la ley, ni la fe, ni la caridad están aisladas: "La ley conduce a la fe; la fe obtiene el Espíritu dispensador que derrama la caridad en nuestras almas, *y la caridad cumple la ley* (4). La caridad no es sino la *ley de Cristo* (5); de esta ley, de este precepto de la caridad depen-

(1) *Supra,* p. 334. De perfecto acuerdo con esta idea, reza la Iglesia en la quinta dominica después de Pentecostés: "Deus qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus et super omnia diligentes, promissiones tuas quae omne desiderium superant, consequamur".

(2) *Joann.,* XIV, 21.—S. AGUSTIN *In Joann., Evang., tr. 75,* n. 5) explica así este pasaje: "Qui habet mandata in memoria, et servat in vita; qui habet in sermonibus, et servat in moribus", etc.

(3) *Joann.,* XV, 9-10.—S. AGUSTIN (*loc. cit., tr. 82, 3*): "Nemo se fallat dicendo quod eum diligat, si ejus praecepta non servat. Nam in tantum eum dlligimus, in quantum ejus praecepta servamus; in quantum autem minus servamus, minus diligimus".

(4) S. AGUSTIN, *Epist. 145,* n. 3: "Lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat Spiritum largiorem (largitorem), diffundit Spiritus caritatem, implet caritas legem".

(5) S. AGUSTIN, *Tr. 17 in Johann.,* n. 9: "Lex ergo Christi caritas est".

den la ley y los Profetas (1) y hasta el Evangelio y los apóstoles (2). Como ya lo hemos dicho, la caridad es el único camino que nos lleva a Cristo, camino al cual vienen a parar todos los de los mandamientos, lo mismo que los de los consejos (3). La caridad unida a la gracia santificante produce la *comunidad de vida* del alma con Dios, y este efecto se produce precisamente en el acto de la justificación.

Después de haber citado la sentencia de S. Pablo: "la caridad es la plenitud de la ley", dice también S. Agustín: "¿Qué puede faltar, pues, donde reside la caridad? Y donde no hay caridad ¿de qué sirve todo lo demás? El demonio cree y no ama; nadie puede amar sin creer. Por más de que sea *en vano*, todavía se puede, esperar el perdón sin amar; pero nadie puede desesperar si tiene la caridad. Por lo tanto, donde está la caridad, allí están necesariamente la fe y la esperanza (4)". Siempre llegamos a la misma conclusión contra Lutero: la fe sin la caridad no puede justificarnos (5).

Mas, según Lutero, ¿es la fe la que nos justifica? No, sino que es la *esperanza* de donde él hace depender la justificación. En la letra siguiente (F), veremos, en efecto que él identifica la fe justificante con la *confianza* justificante y claro es que la confianza forma parte de la esperanza. Por lo tanto, en esta teoría es la esperanza y no la fe la que justifica.

De modo que, según las circunstancias, tan aína es la fé como la esperanza la que justifica, en el sistema de Lutero; no hay en él más que una exclusión permanente, y

---

(1) *Matth.*, XXII, 40.
(2) S. AGUSTIN, *Enrichidion*, c. 121: "Adde Evangelium, adde Apostolos".
(3) *Supra*, T. I, p. 161-165.
(4) *Tr. 83 in Joannem*, n. 3.
(5) Esto es tan cierto, que BUCERO que tenía más ciencia que los demás teólogos protestantes no pudo menos de censurar a Lutero, a Melanchthon y a sus parciales de que dieran tan grande importancia "a la paradoja" de la justificación por la fe *sola*: se había llegado a entender esta teoría en el sentido de la supresión de las buenas obras en la justificación del hombre. Zaheríalos de no poner remedio al escándalo diciendo que la fe *informada* es la que nos justifica. V. el texto latino de este pasaje tomado de su *Comentario sobre los Evangelios*, en DOELLINGER *Die Reformation*, II, 36-37, nota 68.

esta es para la virtud que, según S. Pablo, es superior a las dos anteriores, es decir, para la caridad. La fe sin embargo aun reducida a una mera *conjetura,* nos hace justos, pero nunca la caridad. El "reformador" define así la justicia cristiana: "Cristo aprehendido por la fe y habitando en el *corazón* (1)", y *del corazón,* asiento y símbolo del amor, excluye al amor, que, sin embargo, es el propio elemento del corazón (2).

Mas Lutero se rebate a sí mismo. En otro "orden de ideas", reconoce sin rodeos que "en *el corazón,* lo que se quiere es amor", etc., y aplicando estas palabras a la ley, añade: "Decir que la ley *está en el corazón* significa *que se la ama",* lo que, por otro lado, como él advierte, está por encima de nuestras fuerzas naturales (3).

Y ¿no es un sofisma de mala ralea censurar constantemente a los católicos de que crean que la fe justificante no es fe viva en realidad, sino *por las obras de la ley?* ¿Cuándo jamás han defendido semejante doctrina ni la Iglesia ni la sana escolástica (4)? Santo Tomás, que al decir de Seeberg, "resume el pensamiento de la Iglesia, hallándose siempre dispuesto a aceptar todo lo que es tradicional (5)", enseña explícitamente que la justificación se produce *sin las obras de la ley* (6). Mas si Lutero for-

(1) *In Galat.*, I, 192: "Fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia christiana".

(2) Durante su vida monástica, todos los días, o, cuando menos, los domingos y días festivos rezaba esta bendición que precede a la lección 3.a del 2.o nocturno: "Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris". (*Breviario,* fol. 280v.); pero luego se dió prisa en olvidarla.

(3) *In Deuteron.* (Weimar, XIV, 729: 1525): "In corde enim est, quod *volo, amo,* cui faveo, quod placet. Ergo legem *in corde esse est ipsam* amari, quod viribus nostris est impossibile".

(4) No hablo aquí sino del mismo *acto* de la justificación. Para *disponerse* a la justificación, según la doctrina de la Iglesia y de la sana teología, se necesita la influencia de la gracia preveniente y concomitante, como lo dijimos de pasada en el § IV, y se infiere claramente de la explicación del axioma: "Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam". (V. *supra,* p. 188 y s.).

(5) T. I, p. 161.

(6) *In Ep. ad Roman.*, c. 3. ect. 3: "*Arbitramur enim.* Ostendit modum, quo per legem fidei gloria Judaeorum excluditur, dicens: *Arbitramur enim* nos apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judaeum, sive Gentilem, justificari per fidem (Act. 15: Fide purificans corda eorum), et hoc *sine operibus legis,* non autem solum sine operibus ceremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant, *sed etiam sine operibus*

mula esta acusación, es porque, por los motivos que ya sabemos, clasifica él erradamente a la caridad entre las obras de la ley. En realidad, propiamente hablando, en el modo de verificarse la justificación según la doctrina católica, no se da la preferencia a las *obras* de la caridad sobre las obras de la fe; pero tanto la fe como la caridad deben ser *recibidas* por nosotros; su presencia en nosotros es condicionada por la libre cooperación de la voluntad humana, cooperación que, a su vez, presupone asimismo la gracia de Dios. Cuando se habla de la justificación considerada como obra de la gracia divina en el hombre, se trata, pues, al mismo tiempo de actos *interiores* y *vitales* de fe y de caridad, de parte del que es justificado (por no hablar más que de estos dos requisitos o factores) (1). Ahora bien: Lutero no podía admitir estos actos si quería ser consecuente con su teoría.

Por lo tanto, bien podemos decir que miente a sabiendas, cuando dice que las obras que, según los católicos, *nos justifican,* son las obras *exteriores*: el ayuno y las demás mortificaciones, la huída del mundo, el abandono de la casa paterna, las *prácticas* de los votos, y aun el solo hecho de calarse una cogulla, etc. (2).

---

(1) STO. TOMAS (*in Rom.,* c. 4 lect. 1): "Justitiam, quam Deus reputat, scriptam expressit *non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis* quam solus Deus intuetur".

(2) V. la primera parte, y especialmente, T. I, p. 81-91 y 126-211. Al principio y aun más tarde, a lo menos en parte, reprodujo Melanchthon dócilmente todas estas afirmaciones, como se ve en sus *Loci communes,* en su *Comentario sobre la Epist. a los Rom.,* en sus cartas, en la *Confesión de Augsburgo* y en las dos *Apologías* de esta *Confesión.*

---

moralium praeceptorum, secundum illud ad Tit. 3: Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, etc., ita tamen quod hoc intelligatur sine operibus *praecedentibus* justitiam, non autem sine operibus *consequentibus,* quia, ut dicitur Jac. 2: Fides sine operibus, scilicit subsequentibus, mortua est et ideo justificare non potest".—*In Galat.,* c. 3, lect. 4: "Manifestum est, quod nemo in lege justificatur apud Deum, i. e. *per opera legis*... lex justificare non potest". El texto siguiente ya ha sido citado a menudo más arriba: *Opera non sunt causa* quod aliquis sit justus apud Deum". Reina un acuerdo unánime sobre este punto entre los primeros Padres de la Iglesia y en el período siguiente, desde el Ambrosiaster y S. Agustín *hasta Lutero.*

V.—EL TEXTO DE S. PABLO SOBRE LA FE QUE OBRA POR LA CARIDAD.

Si se recuerda la verdadera doctrina católica sobre la justificación, se cae enseguida en la cuenta de que todo cuanto escribe Lutero sobre el pasaje de la epístola a los Gálatas en que nos habla S. Pablo de la fe que obra por la caridad (1), no es más que la huera charla de un sofista (2). No voy a parar mientes en la dificultad que él hallaba en que, después de haber recibido la virtud de la fe en el bautismo, podamos conservarla, aun en el estado de pecado mortal. Esta dificultad era en él de larga fecha; ya en sus *Glosas* sobre las *Sentencias* no comprendía cómo la virtud infusa de la fe coexiste ni puede coexistir con el pecado mortal y que, por lo tanto, ella no desaparezca para siempre al mismo tiempo que la caridad infusa (3). Según la doctrina católica, la fe tiene propiamente su asiento en la inteligencia, y la caridad en la voluntad y, por consiguiente, en potencias distintas: la caridad está indisolublemente unida con la gracia santificante, pero no así con la fe. La fe puede existir sin la caridad; pero la caridad no puede existir, sin la fe. Por efecto de su insuficiente formación teológica, *jamás* llegó Lutero a comprender bien esta doctrina.

No da pruebas de mejor entendimiento cuando arroja sobre los católicos un chaparrón de improperios e injurias porque en su afán de sostener la tesis de la fe informada por la caridad se agarran al texto en que S. Pablo no admite como verdadera fe más que a la que "obra por la caridad". Según Lutero, este pasaje no puede aplicarse a la fe sino cuando ya está realizada la justificación, porque sólo entonces puede manifestarse la fe

(1) *Ad Galatas*, V, 6.
(2) *In Galat.* (1535), II, p. 321 y s.
(3) Weimar, IX, 90 (1510-1511): "*Fides infusa* venit et recedit cum charitate. Dico certe et teneo, quod tres theologice sint inseparabiles. Et *fides quae remanet* cum peccato mortali, non est ea quae possit martyrium obire etc., sed *acquisita* et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se".

por las obras de caridad (1). En efecto: la Iglesia con todos sus doctores no enseña otra cosa: ella no nos dice que sea en la justificación, sino que una *vez que se haya completado la justificación*, es cuando la fe debe probarse con las *obras*. Pero ¿de dónde recibe la fe esta fuerza impulsiva sino de la raíz de la caridad que ha sido infundida en nuestros *corazones* por el Espíritu Santo en el momento de nuestra justificación? La fe *hecha activa* por la caridad, no puede manifesrse en las obras sino es porque el hombre ha recibido ya el principio sobrenatural de actividad, que es la caridad. Las obras no son más que el *indicio* de la existencia de la *caridad* en nuestros corazones (2). ¿No nos dice S. Pablo "Por más de que yo huviera toda la fe, hasta el punto de mudar de sitio las montañas, si no tuviere caridad, nada soy"? (3) ¿Qué responde a esto Lutero? No ignoraba él que estas palabras eran un "muro de bronce". ¿Qué podía replicar él a los teólogos que se las oponían? A falta de buenas razones, contestó con insolencias y con afirmaciones gratuitas: "eran los tales unos hombres cerrados de mollera que no veían ni compren-

(1) Quien esté al tanto de la increíble ignorancia de P. FEINE, antiguo decano de la Facultad de teología protestante de Viena [más tarde profesor en la Facultad de Breslau], no se extrañará de que en su discurso de apertura, *Die Erneuerung des Paulinischen Christemtums durch Luther* (1903), p. 28, no tuviera nada mejor que decirnos.—En la p. 21, dice muy fresco: "Lutero que combate la doctrina de los papas y de los cardenales de que Cristo no ha satisfecho más que por el pecado original, dejando a nuestro cargo el hacer penitencia por los pecados actuales y cotidianos" (!). En sentido contrario—nos dice—enseñó Lutero que "la deuda del hombre ha sido totalmente saldada por la muerte expiatoria de Cristo".—P. 16: "En el cristianismo de la edad media, la fe era la obediencia a la ley doctrinal de la Iglesia (!). Mas para el Reformador la fe es la elevación interior hacia Dios de un corazón ligado por el amor de Dios en virtud de la cual prescindimos de nosotros mismos para no confiar sino en Dios" !.—P. 23-24: "El Evangelio nos ordena que nos fijemos, no en nuestras buenas obras, ni en nuestra perfección, sino en el mismo Dios con su promesa y el mismo Cristo en cuanto mediador; el papa, por el contrario nos manda poner la vista en nuestras obras y en nuestros méritos"! Etc., *porque todo va igual de cabo a rabo*, de suerte que tras tantas pruebas de ignorancia (o tal vez de mala fe), ya no hay que asombrarse al leer en la página 11: "S. Pablo declara que la ley ha sido abolida por Cristo".

(2) S. GREGORIO MAGNO, *Homil. 20 in Evangelium*, n. 1: "Probatio dilectionis exhibitio est operis".—Y S. AGUSTIN (*Enarrat. in Ps. 51*, n. 12) ya había dicho: "*Radix* nostra *caritas* nostra, *fructus* nostri *opera* nostra. Opus est ut opera tua de *caritate procedant*, tunc est radix tua in terra viventium".

(3) *I. Cor.*, XIII, 2.

dían ni una letra de los escritos de S. Pablo, y que con sus falsas interpretaciones no solamente violentaban el texto de S. Pablo, sino que negaban a Cristo y reducían a la nada todos sus beneficios". (1) He aquí todo lo que se le ocurrió contestar; por donde sería inútil darle cordelejo.

El Texto de S. Pablo contradice asimismo las siguientes afirmaciones de Lutero: "Las obras dan testimonio de que nosotros estamos justificados: yo veo que uno hace buenas obras, e infiero de contado que ese es un justo (2)". También Sto. Tomás dice que las (buenas) *obras* son las *manifestaciones* de la justicia (3); mas en el sistema de Lutero ¿qué significan aquí estas palabras? Quieren decir que las obras prueban que yo tengo fe, supuesto que las obras nacen de la fe como de su raíz. Pero las obras que brotan de la "fe hecha activa por la caridad" no son fruto, ni, por lo tanto, prueba de la fe *sola*, sino de la fe *unida* a la caridad. Esto se amolda perfectamente con esta otra sentencia de S. Pablo, de que la fe no es nada sin la caridad. Estas afirmaciones de Lutero, por no perder la costumbre no son más que sofismas, y nos traen a la memoria la explicación que le hemos visto dar a la palabra de Jesucristo: "Se le perdonan sus muchos pecados, *porque* amó mucho (4)."

La Iglesia enseña que la fe, para que sea justificante, debe estar informada por la caridad, y que esta fe es la única que hace del hombre una nueva creatura, un regenerado, y la única, por lo tanto, que lleva consigo un principio de vida capaz de cumplir la ley. Pero esta doctrina es también la de S. Pablo, que dice a nuestro propósito: "Para Jesucristo no tiene importancia ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que obra *por la caridad* (5)"; más adelante en una pasaje parecido, identifica la obra de Cristo en cada uno de nosotros con la fe

(1) *In Galat.*, (1535), I, 201.
(2) *Disputationen*, ed. de Drews, p. 43: "Opera justificant, hoc est, ostendunt nos esse justificatos... ostendunt hominem esse christianum et credere in Christum, quia non habet fictam fidem et vitam coram hominibus. Opera enim indicant, utrum fidem haberem. Ergo concludo, eum esse justum, quando video eum facere bona opera".
(3) *Supra*, p. 315, n. 2.
(4) *Supra*, p. 301.
(5) *Ad Galat.*, V, 6.

activada *por la caridad*: En Jesucristo la circuncisión no vale nada, ni tampoco el prepucio vale nada; lo que lo vale todo es ser una *nueva creatura* (1). Y ¿cuándo tiene efecto esta nueva creación o regeneración? Cuando somos justificados. S. Pablo apunta más alto: en la fe activada por la caridad columbra el principio de vida que nos ha de habilitar para cumplir la *obligación* que tenemos de guardar los mandamientos de Dios: "La circuncisión nada vale y el prepucio nada vale; lo que lo vale todo es la observancia de *los mandamientos de la ley de Dios* (2); la caridad es precisamente esta observancia de los mandamientos, porque ella es el objetivo y el fin de la ley.

La consecuencia final de todas estas enseñanzas de S. Pablo, es lo que, en consonancia con toda la doctrina apostólica, doctrina que viene de Jesucristo, nos dice el apóstol Santiago: *"Así como el cuerpo sin alma está muerto, así la fe sin las obras está muerta* (3)". Según hemos dicho al principio de esta letra (4), la caridad es la única virtud que puede coronar la fe, y de ella como de su principio de vida es de donde proceden las obras.

IV.—EL AMOR DE DIOS ESTA EXCLUIDO DE LA RELIGION DE LUTERO.—NUESTRA UNICA OBLIGACION PARA CON DIOS ES LA DE CREER EN EL.

Después de todo lo que se acaba de leer, se comprende perfectamente que Lutero *se viese obligado* a excluir la *caridad* de su ideal de la vida, y del ideal de la perfección cristiana (5). "Es nu grande error—nos dice textualmen-

(1) *Ibid.*, VI, 15.
(2) I. Cor., VII, 19.
(3) *Jacob.*, II, 26.
(4) *Supra*, p. 290 y s.
(5) Ya estaba comprometido a ello en virtud de la falsa idea que se forjaba de la santidad y de la perfección cristiana o católica. Había escrito que cuando él era monje había tenido vivos deseos de presenciar una vez la conducta y la vida de un santo. ¿Qué idea tenía él de lo que era un santo? ¿Pensaba, como los católicos, según los cuales el principal distintivo de un santo es la unión con la voluntad de Dios, o, en una palabra, el amor de Dios? Todo menos eso, Un santo católico era el *que había practicado muchas y grandes obras de penitencia exterior*: "Interim somniabam talem sanctum, qui in *eremo* agens, *abstineret* a cibo et potu, et *victitaret tantum*

te—atribuír nuestra justificación a un amor que no existe, o que, si tiene alguna realidad, no es de bastante eficacia para poder aplacar a Dios". "La naturaleza humana está de tal manera corrompida y encenegada en el pecado, que no puede pensar ni sentir nada a derechas con respecto a Dios; lejos de amarlo, lo *detesta violentamente*" (1)! Para Lutero, el amor de Dios, a pesar de que es el polo contrario del pecado, no tenía otro efecto que el de privarnos de la visión que nos proporcionaba la fe mostrándonos a Jesucristo revestido de nuestros pecados (2). Esta es la causa de que por la caridad "que la fe nos trae consigo" *no entiende* Lutero *la caridad para con Dios,* sino la caridad "por la cual hacemos con nuestro *prójimo* lo que reconocemos que Dios ha hecho con nosotros mismos (3)". Amar a Dios tal como es en toda su majestad, en una palabra, *el amor de Dios, "no es de este mundo,* y no nos lo exige Dios. Ama a Dios en sus criaturas; *no quiere él que lo ames en su majestad*... ¿Qué necesidad tiene él de nuestro amor? Si tengo que amarlo, tengo que hacerle regalos: y qué regalos u obsequios puedo yo hacerle?", etc. Para darle pruebas de nuestro amor—dice en otro lugar—bástanos con amar a nuestro prójimo (4).

Si Lutero se hubiera mantenido consecuente con sus

(1) *In Galat.* (1535), III, 7, 8. V. *supra,* p. 116, n. 3. No hace falta advertir que todo esto son paparruchas. Todas estas conversaciones no expresan sino las opiniones personales de Luteroo

(2) *Supra,* p. 335, etc.

(3) Erl., 15, 69. En 1523 emitió estos horribles principios que, cuando menos, delatan un alma vacía de caridad.

(4) Weim., XI, 189 (1523).

---

radiculis herbarum et aqua frigida; et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum *hauseram ex libris sophistarum,* sed etiam patrum", etc. Pero [más tarde], por el contrario, eran santos, según él, todos los que *creían* en Jesucristo (*In Galat.,* 1535, III, 33-34). Todavía llegó a forjarse ideas más estrafalarias de la santidad católica (No tardaré en volvèr al tema: *infra,* F; v. además *supra,* T. I, p. 415 y s., y sobre todo 450 y s.). *"Echate una sobrepelliz sobre los hombros,* y cátate santo; según la Iglesia romana y su santidad, puedes perfectamente llegar a la bienaventuranza del cielo sin la santidad cristiana" (Erl., 25, 357: 1539). Iguales mamarrachadas empleaba en las caricaturas que nos hacía del *culto católico* que decía que consistía únicamente en las tonsuras, hábitos, ayunos, vigilias, cantos, etc. (Erl. 10, 435-436; *Sobremesa,* LV, 1848, p. 2, etc.). V. también *supra,* T. I, p. 179 y s. y s.; 206-207 donde he tratado de estas insolencias de Lutero, bajo otro aspecto.

principios (1), ni él ni sus parciales en pos de él podrían decir con la Iglesia: "Te pedimos, Señor, que nos otorgues la gracia de perseverar en la *servidumbre* que nos impone tu *voluntad* (2)". En efecto, la observancia de los mandamientos de Dios, y sobre todo del de amarlo a él, se nos representa claramente y desde luego como la *primera* y la *más excelsa* de las exigencias de Dios a los hombres, y, por lo tanto, con esta observancia es como cumplimos su voluntad. Por los frutos se conoce el árbol, y por la exactitud de la fidelidad se conoce el amor, como lo dijo el mismo Cristo Señor nuestro: "El que me ama, guarda mi palabra, y el que no me ama, no guarda mi palabra" (*Joann.*, XIV, 23, 24). Tres cosas nos *manda* Dios aquí; la caridad, la caridad para con él, y el ejercicio de la caridad. Lutero no ha tenido en cuenta ninguno de estos mandamientos; colocaba la caridad en la ley que castiga y condena, porque nos es imposible observarla; y, antes bien, el mismo Dios,

---

(1) Ya sabemos que ni en esta ni en otras materias fué consecuente Lutero. Al ver con espanto los frutos que producía su doctrina, especialmente en el pueblo, recogía velas y predicaba poco menos que como un católico; no revelaba con ello sino mayor prurito por remedar la doctrina del catolicismo. Pero no voy a hablar ahora de su pensamiento "más original"; déjole a THIEME la tarea de ponderar la "fuerza moral" de la fe luterana. ¿Es lógica esta amalgama de ideas? ¿Puede la fe *sola* poseer una fuerza de este género? No se le ocurrió a Thieme hacerse esta pregunta. Y así tiene que suceder por necesidad cuando sin crítica alguna, se contenta el escritor, a ojo de cubero, con largar una retahila de citas, sin reparar en que braman de verse juntas, ni en que están desmentidas por la experiencia universal. Si los protestantes se acostumbraran a estudiar sin apasionamiento el carácter de Lutero, ninguna cosa evitarían con mayor diligencia que creer bajo su palabra (*a priori*) a Lutero, ni a sus pretendidas experiencias. Caerían en la cuenta de que la *única* experiencia que hizo el "reformador" fué la de la victoria que sobre él obtuvo su propia concupiscencia. Llegarían asimismo a la convicción de que si en algún caso Lutero se veía obligado por el sentido común a hablar en favor del amor de Dios, este amor, sin embargo, era incompatible con su sistema, o con su pensamiento "más original". Aun cuando predica sobre el amor de Dios (por ej., Weim., XIV, 608-609: 1523-1524; Erl., 14, 7-8), este amor no es, a su modo de ver, sino un "predicado de la ley" (Erl., 14, 9). Thieme quiere hacer "entrar en el concepto de la fe, de la confianza o de la firme esperanza" "los piadosos sentimientos" de Lutero, que "pertenecen al apego del corazón a Dios" (p. 161). Esta es la mejor prueba de que, según las doctrinas de Lutero, no se puede saber en resumidas cuentas lo que hay que hacer con el amor de Dios.

(2) Martes de la semana de Pasión: "Da nobis, quaesumus Domine, perseverantem in tua voluntate famulatum". *Breviario*, fol. 117.

no nos exigía que lo amásemos. Con ello nos dispensó de *servir* a la voluntad divina y suprimió la primera y última de nuestras relaciones con Dios: Jesucristo había satisfecho en lugar nuestro lo que Dios su Padre exigía de nosotros. No le quedaba a Lutero más que un solo elemento, esto es, *la fe,* y aun este elemento, según su propia confesión, era sumamente endeble; no poseíamos sino las primicias de la fe, *y esta fe no le concedía a Dios suficientemente su divinidad!* *¡Y este girón era lo único que debia formar el conjunto de* nuestras relaciones con Dios!

"El cristiano—escribía Lutero en 1520—no vive en sí mismo, sino en Jesucristo y en su prójimo, y, de otro modo, no sería cristiano: en *Cristo,* por la *fe,* y en el *prójimo* por la caridad. La fe lo levanta sobre sí mismo hacia Dios, y la caridad lo conduce por encima de sí mismo hacia su prójimo" (1). Por manera que todo lo que *debemos a Dios,* se reduce a creer en él; y así lo decía terminantemente el "reformador" en 1523: "No tienes más deber para con Dios que el de *creer en él y confesar esta fe. En todo lo demás* él te deja en libertad de elegir y de hacer lo que te plazca, sin peligro alguno para tu conciencia" (2), etc. Doce años más tarde, escribirá comentando el mismo texto de S. Pablo que acabamos de estudiar (3): "S. Pablo nos describe aquí la vida cristiana en su totalidad: *interiormente* consiste ésta en la fe en Dios, y *exteriormente* en la caridad o en las obras en favor del prójimo, para que de esta manera sea el hombre un perfecto cristiano, *interiormente* delante de Dios, que no tiene necesidad de nuestras obras, por la fe: *exteriormente* delante de los hombres a quienes para nada sirve nuestra fe, sino las obras o la caridad (4)". Las virtudes infusas de espe-

---

(1) *De libertate christiana;* Weim., VII, 69 (1520).

(2) Weim., XII, 131. *V. supra,* T. I, p. 342, donde señalo las nefastas consecuencias de este principio.

(3) *Epist. ad Galat.,* V. 6.

(4) *In Galat.,* (1535), II, 324-325: "Iigitur, sicut dixi, totam vitam christianam Paulus hoc loco pingit, scilicet esse fidem erga Deum intus, et caritatem seu opera erga proximum foris, ut sic homo *absolute sit christianus,* intus coram Deo per fidem, qui operibus nostris non indiget, foris coram hominibus, quibus fides nihil prodest, sed opera seu charitas". En el mismo sentido se expresa en 1521, hablando de la "esencia completa del cristiano" (Weim., VIII,

ranza y de caridad entendidas en el sentido de los *sofistas, hay que rechazarlas;* la caridad se refiere al prójimo y la fe se refiere a Dios (1)". La *fe* no se comunica sino con Dios, y en el corazón; en lo exterior, la *caridad* se preocupa del prójimo (2). En 1516 había trazado Lutero los primeros lineamientos de esta doctrina (3), aunque por entonces, aun tenía teóricamente más valor para él la caridad.

Por la exclusión de la caridad para con Dios, dejó mutilado el verdadero *culto divino,* la verdadera religión para con Dios, privándolas de su elemento esencial. Al cristianismo que es la religión del amor, le ha despojado del amor. Escribe Lutero: "El culto de Dios consiste *en su totalidad* en esto sólo: "Cree al Cristo que el Padre te ha enviado (4)". Estas palabras encajan admirablemente en su teoría de que no hay más que un *solo* pecado que es el de la incredulidad (5). Sin embargo, S. Agustín había dicho: ¿"Qué viene a ser la piedad, sino el culto de Dios? Y cómo se da culto a Dios sino por la *caridad.* Por donde la caridad que viene de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera es una grande y verdadera virtud, porque es al mismo tiempo el fin de la ley. Con razón se la ha calificado de "fuerte como la muerte", porque así como la muerte separa el alma de

---

(1) *Disputationen,* ed DREWS, p. 372, n. 7, 16, 17.
(2) *Ibid.,* p. 178. V. además, p. 44 y s.
(3) *Comentario sobre la Ep. a los Rom.,* fol. 282v. (Ficker, II, 329): *"Justitia quoad Deum,* quod fit per fidem seu credendo; et *pax quoad proximum,* quod fit per charitatem in invicem, suscipiendo, fovendo; et *gaudium in Spiritu sancto quoad seipsum,* quod fit per spem, in Deum fiduciam habendo, non in ea, quae facit proximo vel ad Deum".
(4) Erl., 47, 257 (1530-1532). Ya en 1521 escribía: "La verdadera vida cristiana consiste en la *fe,* la *caridad* y la *esperanza".* La caridad consiste en "sacrificar nuestro cuerpo en servicio del prójimo" (Weim., IX, 636). Fijémonos de paso en que Harnack (*Das Wessen des Christentums,* 4.a ed., p. 169-170) ve una *restauración de la religión* en la circunstancia de que, según Lutero, "el culto de Dios no es otra cosa que el acto de *fe; Dios,* ha repetido muchas veces Lutero, *no quiere de nosotros más que la fe.*
(5) *Supra,* ps. 383, 410.

---

355 y a menudo en otras partes, sobre todo en sus *postillas* u homilías. Sobre el "culto de Dios" v. además *Opp. ex. lat.,* IV, 96 (hacia 1538); XVIII, 247 (1532, publicado en 1534).

los sentidos, así la caridad separa el alma de las concupiscencias de la carne" (1). Estos depravados apetitos cantan "la canción *antigua* y la caridad entona el cántico *nuevo* (2)". Este cántico nuevo no lo podía cantar Lutero, porque vivía bajo el imperio de su concupiscencia. "La invencibilidad absoluta de la concupiscencia" es el *punto de arranque* y la *clave de la bóveda* de su sistema.

Pero, como lo hemos hecho ver en la letra precedente, según este sistema *es Dios,* propiamente hablando, el que debe creer en nosotros, y por lo tanto, ni siquiera es verdad que *nosotros* podamos tributarle este *menguado* culto de la fe (3). Por otro lado, como Harnack le hace decir a Lutero, no hay nada que tenga valor a los ojos de Dios fuera del mismo Dios (4). Por donde nuestra fe, que, por cierto, es tan endeble como lo confiesa el mismo Lutero, ¿puede tener algún valor delante de Dios? En realidad—y esto también según Lutero—"la verdadera piedad, la que tiene valor a los ojos de Dios, consiste en obras *ajenas* y no en las propias nuestras (5).

Si esto es así, el culto de Dios en su totalidad desciende a la categoría de *culto del hombre* (6). Con respeto a Dios, el hombre no existe; el hombre no puede tributarle ningún culto, y Dios no le pide ni obras ni dones; el hombre no puede tener valor ni actividad alguna sino con respecto a su prójimo, pensando un poco en Dios, *a todo tirar* (7)

---

(1) *Epist. 167*, n. 11: "Quid autem est pietas, nisi Dei *cultus?* Et unde ille colitur, nisi *caritate?* Caritas igitur de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (I. Tim., I, 5) magna et vera virtus, est, quia ipsa est et finis praecepti". En el *Com. sobre la Ep. a los Rom.*, cita Lutero repetidas veces este pasaje de S. Pablo: Fol. 272v., 273 [FICKER, II, 313 y s.—Sobre el sentido del texto de la *Epist. ad Timot.*, v. *supra*, p. 392, n. 3).

(2) *Enarr. in Ps. 95*, n. 2.

(3) También dijo Lutero en un sermón: "Por la fe, el hombre recibe el beneficio de manos de Dios, y por la caridad, lo hace el hombre a sus semejantes" Weim., VIII, 355 (1521).

(4) *Supra*, p. 385.

(5) Erl., 15, 60.

(6) De ahí nos vendrán luego el *racionalismo* y el *positivismo*, la religión de la honradez, de la beneficencia y de la "filantropía" (N. del P. Weiss).

(7) Una cosa parecida a la *religión* en el sentido de *Kant*: "La práctica de la moral con la idea de Dios, considerado como legislador"; aunque Lutero para mantenerse *consecuente*, debía rechazar esta última relación de la moral con Dios, y colocarse en el punto de vista de la *moral libre* o de la *cultura ética* (N. del P. Weiss).

De acuerdo con la lógica de su sistema, Lutero suprimió *la moral*, toda vez que ella es el resultado de la relación de nuestras obras con *la* ley de Dios y que, según él, esta ley nada tiene que ver con nuestra conciencia; suprimió asímismo *la religión*, porque ella expresa nuestra relaciones con Dios, [relaciones que Lutero hizo imposibles (1) al negar toda actividad en el hombre con respecto al culto Dios].

Con tales antecedentes, nada tiene de extraño que, a medida que la caridad se iba poco a poco entibiando y extinguiendo en Lutero, se haya asimismo encanijado en él la *oración*, que es otro de los factores principales del culto divino, y que haya abandonado de todo en todo, y aun puesto en ridículo la más elevada forma de oración, es decir, la *oración mental*, y en general, el *recogimiento interior* (2).

---

(1) LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (2.a ed.), p. 230: "Según Lutero, detrás del pecado (en el sentido moral) se halla el pecado en el sentido religioso, es decir, la incredulidad; detrás de la justicia, la virtud religiosa fundamental, es decir, la fe: *Lutero ha descubierto de nuevo el cristianismo considerado como religión*". Con mejor derecho digo yo: Lutero ha *destruido* el cristianismo y la religión; en él se halla en germen la incredulidad protestante de nuestros días.

(2) Es puramente fantástica la afirmación de HAUSRATH de que "criado en la fé, Lutero tuvo desde muy temprano la experiencia habitual de la proximidad de Dios"—(*Luthers Bekeherung*, en la *Neue Heidelberger Jahrbücher*, VI, 1896, p. 170). *Lutero no experimentó más que la proximidad del pecado. Nunca* llegó a comprender cómo Dios estaba unido con su alma; lo que habían escrito muchos maestros de la vida espiritual, y señaladamente S. Buenaventura "sobre la unión de la razón y de la voluntad" con Dios, no era, según él, sino puras quimeras de imaginaciones exaltadas. Para él, ninguna cosa tenía valor si no era la fe (*Sobremesa*, ed. de FOERSTEMANN, I, 1844, 9); *no tenía sino pullas para la vida espiritual y contemplativa* (*Comment. sobre la Ep. a los Gálat.*, 1535, III, 42) *y sus prosélitos heredaron de él este desprecio.* Entre las cincuenta y cinco señales de falsedad del protestantismo que había abandonado, ANGELUS SILESIUS (*Juan Scheffler*, 1224-1669) indica con razón el desprecio absoluto en que los luteranos tenían la vida espiritual y contemplativa, tan estimada hasta entonces (V. R. von KRALIK, *Angelus Silesius*, 1902, p. 9). Lutero descuidó siempre cada vez más, aun la *oración ordinaria*: él mismo nos lo dice (Erl., 44; 73: 1537 n. 1560 19, 404: 1532), y Catalina BORA nos lo ratifica, reconociendo que, bajo el papado, todos rezaban con mucho fervor, con mucha solicitud y muy a menudo, mientras que, en lo sucesivo, su oración no era sino frialdad, y aun que "rara vez oraban" (*Sobremesa*, II (1845), 233). En la segunda mitad del siglo XVI, hablan otros en el mismo sentido por ej., SALMUTH, profesor de teología en Leipzig. Mientras que, bajo el papado—nos dice—se oraba tanto, lo mismo de noche que de día, el pueblo luterano ha perdido notoriamente todo celo y toda perseverancia en la oración (DOELLINGER, *Die Reformation*, II, 331).

Sus relaciones con Dios nunca habían sido bastante íntimas, y menos aún lo fueron en los años que pasó en el convento de Wittenberg, donde abandonó casi todos los *ejercicios de la vida cristiana,* de tal manera, que raras veces tenía tiempo para rezar su oficio y celebrar la misa (1).

La idea de excluír el amor de Dios de su teoría de la justificación y de la vida cristiana, fué la caída más grave de Lutero. Este batacazo era, con todo, inevitable en un hombre a quien mejor que a ningún otro le cuadraba la sentencia de S. Agustín: "¡Mal haya el hombre guiado por el orgullo! No le espera otra suerte que la de rodar al abismo!" (2). Ya en 1514 había firmado su propía condenación al confesar, aunque con razón sobrada, que *no hay cosa más apropiada para cegarnos* que el propio parecer, cuando el hombre se aferra a él por espíritu de soberbia (3). Sin embargo, no hay duda que "lo que mejor cuadraba (4)" a sus primeros partidarios, religiosos y clérigos

(1) *Supra,* T. I, p. 38; II, p. 55.

(2) *Supra,* p. 52.

(3) Weimar, IV, 136: "Vetus homo et caro *cum in superbiam sui sensus erigitur,* proponit etiam sibi iniquum idolum sapientiae suae, quo fit pertinax et immansivus..., et tandem ruit per contentionem et defensionem sui in demonium meridianum. *Nihil enim profundius excaecat, quam proprius sensus,* ideo recte negotium in tenebris est et pestilentia. *Non sic Ecclesia, et fideles non sic*". El mismo Lutero confiesa cuán dominado estaba él por el propio parecer, V. *supra,* p. 17; 72.

(4) G. FICKER, *Das ausgehende Mittelalter und sein Verhaeltnis zur Reformation,* 1903, p. 109. Se pasa de la raya de la necedad cuando escribe: "Al reunir sus *nuevas* fuerzas y dotarlas de la *sola y única religión que les convenía,* hizo Lutero en favor del pogreso de la humanidad el más señalado beneficio que ella recibió desde los orígenes del cristianismo". Si hubiera tenido un tantico menos de "estrechez intelectual", Gerardo Ficker (no se le confunda con su hermano Juan, el profesor de Estrasburgo), [que en 1908 publicó el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*], se hubiera fijado en que esos reclutas de Lutero eran unos verdaderos *veteranos* que estaban ya bien usados a *poner en ejercicio* la máxima de la *nueva religión*: "Dejarse llevar", porque la concupiscencia les había parecido invencible; se componían esas *nuevas* fuerzas de cristianos tibios o de "semicristianos". Y cuando dice G. Ficker en la p. 110 que "por lo general la edad media presenta el carácter de un período de transición, el carácter de preparación para la Reforma", si hubiera hecho indagaciones más científicas, debiera haber caído en la cuenta de que esta frase no es verdadera más que en el sentido de que "la Reforma evangélica" representa el colmo de la *decadencia* del final de la edad media. "Hemos sido libertados de los lazos de *la estrechez* intelectual", exclama con énfasis en la página siguiente; pues su librejo es una prueba de que no hay tales carneros, o, por lo menos, que él no pertenece al número de los *libertados.*

seculares que desde largo tiempo hacía andaban divorciados de la moral y de la piedad, era una religión reñida con la ley moral y con la piedad; con la fórmula de Lutero, estaban exentos de escrúpulos en la satisfacción de sus instintos sensuales y curados de espantos con respecto a la infracción sacrílega de las más santas promesas hechas a Dios. Esta "religión" era "la única que convenía" a aquellos sabios de "lo más granado de aquel tiempo" a quienes "en una guerra sin cuartel, el libertador de la religión personal había arrancado de las garras de la teocracia para atraerlos a sí (1). En 1515-1516 y en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* había tratado a estos sabios contemporáneos suyos de *cristianos ignorantísimos,* porque, según él, les faltaba la caridad que procede del Espíritu Santo (2). A contar desde 1520, cuando él mismo había bajado una buena parte de la pendiente, esta falta de caridad fué precisamente la que respondió a sus propias aspiraciones; los que no tenían caridad parecían como hechos de encargo para una religión que era el fruto de la misma ausencia de caridad.

Esta religión sin amor de Dios tuvo por consecuencia fatal que también el *amor del projimo* fuera más bien una *palabra* que una *realidad* entre los partidarios de Lutero. El mismo se ha explicado tan a menudo y tan categóricamente sobre este particular, que para probar esta afirmación bastaría con reproducir sus palabras. Reconoce él que, por lo general, los suyos llevan una vida siete veces más escandalosa que anteriormente bajo el padado (3); pero él se queja muy especialmente, hablando de la cruel-

---

(1) DILTHEY, *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* V, 357.

(2) "Non ii sunt optimi Christianorum, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant. Quia omnes libri et omnis intellectus eorum est litera et mors animae. Sed ii sunt optimi, qui ea faciunt liberrima voluntate, quae in libris illi legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate, nisi qui per Spiritum sanctum charitatem habent. Ideo *nostro saeculo timendum est,* ubi multiplicatis libris *doctissimi fiunt homines,* sed *indoctissimi Christiani*". (Fol. 182v.) [Ficker, II, 167]. "La porción más escogida" del imperio, no estaba muy bien acreditada. En 1527 volvía a decir Lutero: "Et verum est, quod *vulgo* dicunt, quod (quo?) qui est *doctior,* eo sit *perversior*". *In epist. I. Joann.;* Cod Pal. lat. 1825, fol. 142.

(3) *Supra,* T. I., págs. 23 y s.; 129.

dad para con los pobres, que, "bajo el manto de la libertad cristiana" los suyos son *"siete veces peores de lo que eran anteriormente bajo la tiranía del papa* (1)". Confesaba, otrosí, que bajo el papado los corazones se mostraban más compasivos y más caritativos de lo que eran en su compañía (2).

De la misma opinión eran todos sus más celosos partidarios, que se veían obligados a reconocer que desde la introducción del "Evangelio", había desaparecido la beneficencia y que las obras en favor de los desgraciados habían caído en desuso. En todas las partes de Alemania resonaba el lamento unánime: "No tenemos un adarme de amor al prójimo, ni siquiera para con nuestros padres". "Somos despiadados para con los pobres, indolentes para con nuestros conciudadanos, con nuestros vecinos, con nuestros amigos, nuestra propia familia y nuestros mismos padres; "en todas partes se lamentan de que en nuestros días los hombres son peores de lo que eran antes de la predicación del Evangelio; y, en efecto, no se veía entonces esa cuadrilla innoble de avaros y de usureros que se estilan al presente", etc. (3). Conjetúrese por estos datos cuál será la solidez de los conocimientos de Thieme cuando dice que el ideal estoico de apatía con respecto al prójimo es "una de las raíces por las cuales *el ideal de la perfección agarra* en la antigüedad pagana" y que "la frialdad y aun la indiferencia para con nuestros parientes cercanos" es un "defecto común de la mística estoica y monástica". Thieme no conocía ni *un*

(1) *In Galat.*, (1535), II, 353: "... quodque nunc sub nomine christianae libertatis septies deteriores sint, quam antea sub tyrannide papae"; etc. Dice también que entre sus adeptos no tiene menos partidarios la *avaricia* que la vida licenciosa. (V. *supra*, T. I, págs. 26-28). V. además Weim., XX, 517 (1526); Erl., 6, 178 y s. (1530).

(2) He aquí una frase característica en este sentido: "Anteriormente se podían levantar conventos e iglesias aun a precios muy subidos; *hoy* un pastor (evangélico) no halla quien le de para *tapar los agujeros de su tejado* a fin de guarecerse de la lluvia". Erl., 4, 6 (1532). Se halla un resumen interesante, aunque muy incompleto, de frases de este género empleadas por Lutero, en JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes*, VIII, 1903, 321 y s.— DOELLINGER, *Die Reformation*, I (2.a ed.), 315, 337, 342.

(3) V. las referencias en DOELLINGER, *Die Reformation*, II, ps. 65, 73, 93, 97, 103, 135, etc.

solo hecho de la maravillosa historia de la caridad cristiana, quiero decir, la *católica*, en la cual están en primera fila los sacerdotes, tanto religiosos como seculares, que ha inflamado el amor de Dios. (1) Esta ignorancia nos explica perfectamente que haya podido escribir: "El protestantismo acrecienta más cada día la ignominia del catolicismo (2)".

F).—*La justificación por la esperanza.—La falsa certidumbre de la salud y el pelagianismo de Lutero.—La fe del carbonero.*

Cualquiera que lea imparcialmente y sin prejuicios los escritos de Lutero, se verá obligado a confesar la arbitrariedad con que el "reformador" abordó el problema de la fe justificante. Cuanto más avanza en él, tanto más van disminuyendo sus escrúpulos de atribuír a la fe varios efectos que por su naturaleza no le corresponden, y que proceden exclusivamente de otras virtudes. Para él era la fe como una "nariz de cera" que se moldea a capricho (3). El germen de estas lucubraciones se halla en su afán de dar con una doctrina nueva sobre la justificación, después del naufragio de su justicia personal, cuando ya la concupiscencia lo tenía atado de pies y manos. Dejamos dicho en el § 3° que esta nueva teoría se resumió en la *confianza de que* Jesucristo ya lo había cumplido todo en lugar suyo. Lo que, por lo tanto, se le representó como la

(1) THIEME, *Die sittliche Triebkraft des* GLAUBERNS, p. 24-25. Estas hueras afirmaciones entroncan con las mentiras de Lutero de que en el estado religioso era imposible ser útil al prójimo, y que no se podía vivir en él sin pecado, etc. (*Supra*, T. I, p. 46 y s.; 233 y sigs. y Erl., 14, 359); v. sin embargo, dice también que a todos los que deseaban servir a Dios, se les había advertido que era preciso abandonar el mundo y entrar en un monasterio. Hasta en el día están en boga entre los teólogos protestantes estas mentiras del "reformador" y son la base de afirmaciones como la de que "Lutero fué quien antes que nadie descubrió el significado de la palabra *vocación!* V. al propósito N. PAULUS en el *Suplemento literario* de la *Koelnische Volkzeitung,* 1903, n. 20.

(2) THIEME, *Eine katholische Beleuchtung der Augsburger Konfession,* Leipzig, 1898, p. 6.

(3) Lutero emplea esta comparación hablando de la Escritura: "Conozco perfectamente esta glosa sutil, en la cual se hace de la Santa Escritura una *nariz de cera*"...Esta expresión a nadie le cuadra mejor que a él y a sus procedimientos en materias doctrinales.

primera tabla de salvación o justificación, no era la *fe,* como él se figuraba, sino la *confianza.* es decir, una firme *seguridad.*

Cuando, a consecuencia de su confianza en sí mismo y en su propia justicia, cayó bajo el absoluto dominio de su fogosa concupiscencia, no quiso reconocerse culpable, y no se volvió a Dios, como el hijo pródigo, con un corazón contrito y sinceramente arrepentido, ni tampoco imploró la gracia de lo alto con fervientes oraciones (1). En vez de la confesión de un arrepentido, no le oímos sino gritos de desesperación. Se echa la cuenta del perdido, y duda de sí mismo y de sus esfuerzos; no trata de emprender una nueva vida; a su anterior presunción se limita a oponer la confianza en Jesucristo y a su justicia personal, la justicia de Cristo: tengo la firme *confianza* de que Cristo lo ha cumplido todo en lugar mío y de que me perdonará mis pecados; yo no pongo para ello nada de mi parte, porque soy incapaz de ello. Tras de un lloriqueo sobre la triste situación de su alma, y darse por inútil para hacer ningún esfuerzo por mejorarla, se arroja en los brazos de Cristo *con absoluta confianza*: y este es el "más original" de los pensamientos de Lutero después del fracaso de su justicia personal.

Al tiempo de la crisis moral y doctrinal que había de lanzarlo del seno de la Iglesia, el objeto inmediato de sus exhortaciones fué la confianza; después de haber desesperado de los propios esfuerzos, es preciso acogerse a la sombra de Cristo, como los polluelos bajo las alas de la gallina (2); reñidos con nuestra justicia propia, y desalentados de nosotros mismos, nos es forzoso tomar aliento en la justicia de Cristo, confiarnos a ella y decirle a Jesucristo: "Tu eres, mi justicia y yo soy tu pecado", etc. (3). Aquí todo gira en torno de esta confianza, que responde a la desesperación que Lutero ha experimentado con respecto a sus propias fuerzas y su actividad personal por efecto de su invencible concupiscencia; "abrumados por

(1) ¡Qué contraste se observa entre Lutero y la *Imitación de Cristo* al hablar de la corrupción de nuestra naturaleza! (V. el libro III, cap. 55).

(2) *Supra,* VI, págs. 20, 22.

(3) *Ibid.,* 23-26; 57.

el peso de una ley tan imposible de cumplir" (1), nos refugiamos a espaldas de Cristo, con la confianza de que *todo lo ha cumplido en lugar nuestro.* Para consolarse y tranquilizarse en su culpable estado de alma, Lutero se vió obligado a admitir que Jesucristo ya lo había cumplido todo en lugar nuestro; que el Evangelio, contrario a la ley, no era más que una buena nueva y, en fin, que Cristo no nos habia impuesto leyes que cumplir. Recíprocamente todo lo que Jesucristo había hecho por nosotros, lo había hecho con el propósito de inspirarnos confianza en él. Sin duda nuestro estado de conciencia nos empujaría a la desesperación; sin embargo de ello, no estábamos abandonados, ni huérfanos de toda confianza y de toda esperanza; en el lugar de la confianza en nuestras obras y en nuestra justicia personal, colocaba Dios otra confianza, esto es, la confianza en él (2).

Esta idea fundamental, "desconfiar de sí y *tener confianza* en Dios" (3), está de manifiesto aun cuando Lutero atribuye a la fe nuestra justificación y hace de esta virtud la condición indispensable de nuestra salud espiritual. En todo y siempre va la *confianza* a la vanguardia, o, mejor dicho, su fe es *esencialmente* una confianza. No puede prescindir de esta su primitiva manera de ver, ni aun cuando aparenta hacer para ello todos sus *esfuerzos,* como le sucede en sus *Comentarios sobre la Epístola a los Romanos* y *a los Hebreos,* para conservar a la fe su verdadera noción según S. Pablo. Desde un principio, ya son sinónimos para él la fe y la confianza; la confianza es *su concepto primitivo* de la fe (4). Lejos de disminuirse esta confesión, no hizo

---

(1) *Ibid.,* p. 21.

(2) Weim., I, 76-77 (1516).

(3) Weim., I, 129: "Da nobis diffidere et in ipsum confidere" (1517). Por la misma época (1516) también el mismo Staupitz escribía a Lang que dijera a su hermano de hábito Volkmar: "De se desperet, in salvatore autem *sperans,* praeterita *deleat*". En KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johannes von Staupitz* (Gotha, 1879), p. 440, n. 8.

(4) "*Fidem* offerre possumus". Pero ¿qué especie de fe? "*Fiduciam* veram rerum non apparentium. *Credere enim* Christum esse regem... est illa tria munera (regum) offere". Weim., I, 124 (1517). Igualmente los textos del *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos* que hemos citado más arriba (p. 11-13), hablan más bien de la confianza (*fiducia*) que de la fe (*fides*).

sino ir en aumento (1), y Lutero lo hacía adrede sobre todo desde que entró en campaña contra la Iglesia.

Por aquel tiempo también creyó muy del caso censurar maliciosamentee a la Iglesia de convertir a Jesucristo en un juez implacable "que venía sobre las nubes del cielo" y en un legislador que nos imponía leyes más duras que las de Moisés, entre tanto que su doctrina (la de Lutero) ¡era en tal grado consoladora, con la halagüeña seguridad de que ya por adelantado lo había cumplido todo Jesucristo en lugar nuestro...!

Así es que en 1521, cuando el "reformador residía en Worms, Melanchthon, ese gramático extraviado en teología, escribíale a un su amigo: "Cuando Lutero enseña que la fe nos justifica, no quiere decir con esto que la fe sea un mero conocimiento histórico, sino que es la *confianza* en que Cristo (de quien yo creo cuanto dicen de él las Escrituras) *me ha* otorgado el perdón de los pecados por la justificación. Hasta los demonios creen; *pero esta fe no es una confianza* de que Cristo haya sufrido y resucitado por

---

(1) En 1520, por ej., escribía (Weim., 206, 28): "La *fe* lleva consigo la caridad, la paz y la esperanza; *porque* Dios otorga inmediatamente el Espíritu Santo a quien confia en él (*trauen*, en el mismo sentido que *vertrauen*: confiarse a alguno fiarse de él). Aquí toma como sinónimos "creer" (*Galat.*, III, 2) y "tener confianza en alguno"; igualmente (p. 206, 3 y s.) en las acotaciones de salmos, identifica "fiarse" con "creer". Weim., VII, 321, (1521): "Ha creído o ha tenido confianza". De todos es sabido lo que escribió a Melanchthon: "Peca de firme, pero *confía* más firmemente aún"; "Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius *fide*" (Enders, III, 208; *supra*, T. I, p. 20,) etc. Esta confusión se le fué espesando de día en día, y a todos es notorio que emplea como absolutamente sinónimas las palabras "fe" (*fides*) y "confianza" (*fiducia*), o, mejor dicho, que toma la palabra "fe" en el sentido de "confianza", y esto muy especialmente en una obra importante, es decir en el *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas* de la cual ya he citado algunos pasajes reacionados con esta materia (*supra*, *E*, p. 288 y sigs., *passim*). Esta confusión era tan evidente, que todos los antiguos adversarios de Lutero se dieron cuenta de ella, por ej., Schatzgeyer, Hoogstraten, Wicel, Cayetano y Thamer. En su relación dirigida al rey de Francia (1535) sobre los *Doce artículos* de Melanchthon, en los cuales se halla constantemente la expresión: "fides, *hoc est* fiducia", los teólogos de París decían con mucha razón: "Errant illi, qui fidem et fiduciam confundunt, dicentes fidem esse fiduciam et non aliud quam fiduciam, cum fides ad intellectum spectet, fiducia vero ad affectum" (en vez de *effectum* que debe de ser error tipográfico). D'ARGENTRE *Coll. jud.*, I, 2, p. 391, 399. V. otros juicios contemporáneos en H. LAEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, 1858, p. 139.

ellos", etc. (1). "La fe designa la *confianza*, o sea la *seguridad* de que por razón de los méritos de Cristo, Dios nos ha perdonado nuestros pecados y nos ha recibido en su gracia"; en los *Lugares comunes teológicos* de Melanchthon (1521), se repite a cada paso y en todas las formas posibles esta misma idea.

De modo que también Melanchthon tomada el *efecto* por la *causa*: [no es la confianza la que nos justifica; sino que la justificación o el estado de gracia es la que nos debe inspirar la confianza]; también él entendía dife-

---

(1) Esta carta que comienza por las palabras: "Philipippus Melanchthon cuidam amico. Duas ad gentilem tuum Bouillum litteras missisti", se encuentra manuscrita en la colección de libros impresos *Palat.* IV, 321, ante el fol. Aj. Melanchthon dice en ella: "Principio credo offendi vos, cur Lutherus ubique scribat justificari nos sola fide. De quo sic habe: Quando Deus justificare vult hominem, terret ejus conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi Dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, que est Evangelium. Hec est promissio, quod per Christum condonata sint peccata. In hac fide deinceps semper standum est, et toties absolutio petenda, quoties premitur conscientia. Hec sola fides est christiani hominis justitia. Non enim remittuntur peccata, nisi propter solum Christum, non propter ullas nostras sanctiones. Demum, quando quidem sic gratus justificatus est homo, debet posthac se effundere in usum et necessitatem proximi et castigare corpus. Vides itaque, quod *cum docet nos justificari fide, non vult fidem esse simplicem historie cognitionem*, ut cum Livio aut Salustio credo, *sed esse fiduciam quod Christus*, in quem credo, omnia (?) que de eo dicunt scripture, *mihi donaverit remissionem peccatorum per justificationem*. Demones etiam credunt, sed non credunt aut confidunt, quod propter eos passus sit et resurrexit Christus. Ita mali christiani et impii videntur credere, quod Christus natus sit, passus et crucifixus, sed non credunt, quod propter justificationem eorum natus, passus et excitatus sit. Historiam audiunt, usum ignorant. Leges humane non obstringunt conscientiam, sed sunt servande sine scandalo, id est ob vitandum scandalum proximi. Tum rursus abolende sunt, et non servande, quando per eas periclitatur fides: Sic docet Apostolus ad Colossenses. Hec Lutherus copiose tractavit in libello de libertate Christiana". De ahí—dice Melanchthon—podrá deducir el destinatario la "Summa doctrinae Christianae". En sus *Loci communes* (ed. de KOLDE), sobre todo a contar desde la p. 168, por ej., en las ps. 192, 195, etc., confunde Melanchthon los dos conceptos. En 1522 nos definía la fe justificante de esta manera: "*Assensus seu fiducia* in promissionem divinam, quod Christus pro me datus, sit quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, hae *fides* est illa Evangelii, *quae sola justificat*, i. e. *haec sola reputatur nobis a Deo pro justitia;* opera quantumvis vedeantur bona, *pro justitia non reputantur*". En su opinión, estas últimas palabras ¡expresaban la doctrina de los escolásticos y de la Iglesia! Lo más lamentable en Melanchthon es precisamente que expone la doctrina católica de una manera *absolutamente errónea*, porque sus ideas de librepensador le impedían comprenderla.

rentemente que S. Pablo la fe a la que está ligada la justificación; pero, al igual que Lutero, no cayó en la cuenta de este error. Al igual que Lutero no comprendió que en este sistema, contrario a la Sagrada Escritura y señaladamente a S. Pablo, no venía la justificación de la *fe*, sino *de la esperanza*, de la que la confianza forma parte. Por lo tanto, ese "artículo sin el cual no puede existir la Iglesia", cae por su base (1). Desde luego que ni Melanchthon ni otro luterano alguno llegaron a saber jamás cómo su maestro y señor, su *autoridad* única su solo *legislador* cayó en esta confusión que contradice a la Escritura; no se dieron cuenta de que la rueda catalina de la teología de Lutero, en cuya palabra juraban ellos, al mismo tiempo que se las echaban de que habían sacudido el yugo de toda autoridad, no era otra cosa mas que su lamentable estado de conciencia.

Y aun cuando fuera cierto que en algunos pasajes del Nuevo Testamento, como en el de "Tu fe te ha salvado" la palabra "fe" pudiera designar también la "confinza", no se hallará, con todo, en ninguna parte que la "confianza" entendida en el sentido de Lutero, sea una fe justificante, es decir, una fe que nos salva (2).

Antes bien. esta fe es imposible en nosotros. En efecto: si la fe que salva es en realidad una *confianza*, no reside en la *inteligencia* sino en la *voluntad*. Pero ya sabemos que, según Lutero, en la obra de la justificación la voluntad está *muerta*, no es más que un *cadáver*, y, por lo tanto, no puede ser el productor de esta maravilla, que es la confianza luterana. De esta obra de la justificación excluye Lutero hasta los actos vitales, porque según ya hemos dicho, excluye toda cooperación de nuestra parte (3). Con lo cual

---

(1) Esto es lo que todavía no acaba de entender Koestlin en la quinta edición de su *Martin Luther* (publicada a cargo de Kawerau, 1903, t. I, p. 67): a la "esperanza" del "preceptor" de Lutero, contrapone "la fe firme" de Lutero "en la cual desde ahora se puede y se debe estar cierto de la gracia y del perdón". [Sobre la jusficación por la fe "artículo sin el cual no puede existir la Iglesia" v. supra, p. 62; sobre el "precepto" de Lutero v. T. I, p. 453 y s.].

(2) Entre los antiguos apologistas católicos, el que ha esclarecido más este punto fué el convertido J. Pistorius (1546-1608) en sus *Trescientas tesis* (*Dreyhundert Theses*, 1592).

(3) *Supra*, p. 108; 196-199.

volvemos de nuevo a lo mismo que hemos afirmado en la letra precedente (E): en el sistema de Lutero es *Dios* el que debe creer en nosotros y el que debe tener confianza por nosotros; o, por lo menos, es *la misma fe* la que cree, y la misma confianza la que confía. Esta confianza no halla en el hombre fundamento (*substratum*) en que pueda descansar.

En un escrito de 1533 contra los partidarios de Zwinglio se burlaba Lutero de los que se permitían decir: "Yo le dejo a Cristo el cuidado de creer por mí y de preocpuarse de lo que yo debo creer' (1). Este farsante no quería comprender que, de ser consecuente con sus principios sólo él es quien debía expresarse de esta manera. ¿No había dicho él cien veces: "Yo le dejo a Cristo el cuidado de cumplir la ley en lugar mío"? Y añade en el mismo escrito: "Igualmente los papistas dicen también ahora que ellos creen lo que cree la Iglesia, como se dice que dicen los polacos: Yo creo lo que cree mi rey. Y ¿por qué no? ¿Dónde se podría encontrar a mano una fe más ventajosa, sobre todo por lo cómoda y exenta de quebraderos de cabeza?" Claro está; pero ¿quién es aquí el que ha jurado por la *fe de su rey?* ¿No es Lutero, con los de su camada? ¿No fueron ellos los que comenzaron por camelar con hábiles maniobras a los príncipes, a la nobleza, a las autoridades civiles en una palabra, para hostigarlos en seguida contra la Iglesia católica, y hasta para sonsacarlos que impusieran por la fuerza la nueva "fe" a sus gobernados? ¿No era esto obligarlos a manifestar: "Yo quiero creer lo que cree mi señor temporal? ¿No es un proverbio corriente en el protestante: "Dime cuál es tu nación—y sabré tu religión"?

A esta fe o a esta confianza que es una verdadera incógnita, Lutero y su eco Melanchthon la atribuyen otra maravilla: la *certidumbre de la salud.* Con gusto les hubiera yo dicho a grito pelado a estas dos lumbreras de Wittenberg: "Chasco os llevais si creeis que estais justificados: porque, vamos a cuentas: vosotros nos decís que la *fe* es la que justifica, y a esta fe nos la representais siempre como una

---

(1) *Warnungschrift an die zu Frankfurt am Main* (Admonición a los de Francfort del Main; 1533), Erlangen, 26. 300-301.

confianza. Mas como la confianza pertenece a la *esperanza*, ¿cómo es posible que esta *esperanza* se convierta en *certeza de la justificación* [o salud]? Pasa el negocio aun más adelante, pues Lutero en su período de "conjetura" (1519-1521) llega a ligar esta famosa certinidad de la salud hasta a la misma *opinión* o *conjetura* de que anteriormente hemos hablado (1). En 1520 escribía: "No cabe la fe, a menos que sea una opinión aferrada, donde la duda no tenga cabida; en ese caso, el hombre está *cierto por encima de toda certeza* de que es grato a Dios y de que Dios le es propicio y que le perdona todos sus pecados; propicio en lo que es bueno, e indulgente en lo que es malo, *porque, donde nó ¿qué cosa es la fe si no es una opinión de este género* (2)?"

Este es el auténtico Lutero. Una conjetura y una opinión, nunca pasarán de ser una conjetura y una opinión, por más excelencias que nos empeñemos en atribuírles (3).

---

(1) *Supra*, p. 248-251.

(2) *Operationes in Psalmos* (Weim., V, 395): "Fides autem esse nullo modo potest, nisi sit vera quaedam et indubitata *opinio*, qua homo *certus est super omnem certitudinem*, sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus, quae fecerit aut gesserit: propitium in bonis, ignoscentem in malis. *Quid enim est fides, quae non est talis opinio?*" Roth traduce muy libremente la última frase (versión alemana de 1525, citada en nota en Weim., V, 395: "Donde no se encuentre una opinión de estas condiciones, una seguridad como esta, no puede existir la fe". Mas aunque Lutero se hubiera expresado así, no hubiera, sin embargo, logrado identificar la opinión con la fe. Ni sus mismos discípulos lo han comprendido. Tal le ocurrió manifiestamente al predicador THIELE, de Magdeburgo, editor de este V volumen. ¿Por qué puso la coma después de *certus*, y no después de *certitudinem?* Porque tampoco él entendió a Lutero. Tiene además otras caídas monumentales. Poco después del texto que acabamos de acotar, cita Lutero (p. 400) estas oraciones de la Iglesia: "Domine, secundum actum meum noli me judicare" y "ut qui tibi placere de actibus nostris non valemus": ¡Y Thiele no ha sabido decirnos de dónde están tomadas! Volveré a hablar de él en el § 6, y allí se verá, en su descargo, que estuvo más feliz en las referencias sobre los dichos groseros del "reformador". Voy, sin embargo, a señalar aquí otra coladura suya. En el t. IX, 437 hay una abreviatura, por demás sencilla, en la palabra *cognitio*, y Thiele ¡va y la sustituye por *congestio!* Este error es tanto menos discupable, cuanto que Lutero habla muy a menudo de la *cognitio peccati* y nunca de la *congestio peccati;* para ser editor de las obras de Lutero, hay que tenerlo bién estudiado.

(3) Igualmente en 1521: "Fides est firma opinio *constansque conscientia justitiae et salutis*". Weim., VIII, 323, n. 6. Ya dejo advertido (p. 249 y s.) que Lutero tomaba la palabra "*Wahn*" (conjetura, suposición) en el sentido de *opinión* y que la contraponía a la "certeza".

Hay absoluta contradicción de términos en decir de una suposición o de una opinión que en ella no hay duda, y en atribuírlas una certeza *sobre toda certeza.* Lutero obraba y hablaba según su capricho; en todos los problemas que ventiló introdujo la cómoda práctica de sentar a su talante afirmaciones y postulados, sin molestarse en probar nada. Que sus afirmaciones fueran o no contradictorias, siempre le tuvo a él sin cuidado. Y ¿para qué pararse en barras? Sus partidarios no reparaban en contradicción de más o de menos, ni se les daba un comino que Lutero trabucara el *objeto* con el *sujeto,* ni la certidumbre de la redención con la certeza de que se nos aplica a nosotros esa redención.

Pero este sistema lo llevó demasiado lejos: llegó hasta ser un verdadero *pelagiano,* según lo dejamos dicho.

En la obra más importante de sus últimos años, escribió: "Debes tener por cierto que tu ministerio es agradable a Dios; pero jamás te será posible llegar a esa certeza si no tienes el Espíritu Santo" (1). Muy bien dicho; pero ¿cómo se tiene el Espíritu Santo? *"Debemos tener y reconocer por cierto* que nosotros somos los templos del Espíritu Santo" (2). ¿De manera que a todo trance debemos admitirlo como cierto? Claro está que sí. *"Debemos tener por cierto* que no solamente nuestro ministerio, sino también nuestra persona es agradable a Dios" (3). ¿Y es a mí a quien me incumbe el deber de asentar esta certeza de que yo soy grato a Dios? En ese caso también soy yo el que tengo por absolutamente cierto que poseo la fe. Y, en efecto, Lutero dice: "El corazón *debe tener por absolutamente cierto* que se halla en estado de gracia y que posee el Espíritu Santo" (4). ¿Es decir, que nos-

---

(1) *In Galat.,* II (1535), p. 163: "Sive sis verbi minister, sive gubernes rempublicam, *certo statuere debes* tuum officium placere. Deo. Illud autem nunquam statuere poteris nisi habeas Spiritum santum". Justo MENIUS en su traducción, vierte *"certo statuere"* por "tener por cierto".

(2) *Ibid.,* 161: "Non debemus igitur dubitare, Spiritum sanctum habitare in nobis, *sed certo statuere et agnoscere,* nos esse templum, ut Paulus, ait, Spiritus sancti."

(3) *Ibid.,* 164: "Ideo *statuere certo debemus,* non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram".

(4) *Ibid.,* p. 165. Es la característica del testimonio interior, "quo cor certissime statuere debet, se esse in gratia, se habere Spiritum Sanctum".

otros somos los que tenemos que establecer esta certidumbre, somos nosotros los que debemos estar ciertos? Sí así es, nos encontramos zambullidos en pleno *pelagianismo.* Y que no se nos oponga que, según las palabras mismas de Lutero, no podemos llegar a esta certeza del estado de gracia, mientras no poseamos de antemano el Espíritu Santo; porque esta posesión del Espíritu Santo, somos también nosotros mismos los que, desde luego, la debemos dar por cierta.

Y con su cuenta y razón se expresa Lutero así. En su sistema es la fe demasiado endeble; no tenemos sino una chispa de ella, nos decía más arriba (p. 283 y s.). Una fe tan diminuta es muy débil contra los asaltos de violentas pasiones que no tardarían en hacerla dar la voltereta. Por eso dice él: "Aquí vemos cuán grande es la *flaqueza de la fe,* aun en las personas piadosas", *es decir,* en sus mejores partidarios, como Justo Jonás, Juan Bugenhagen, Juan Brismann y otros muchos, que, arrastrados como su maestro por sus pasiones irrefrenables, habían faltado a la fidelidad que habían jurado a Dios, y buscado el remedio en brazos de una mujer (1). ¡Estos son los que Lutero califica de piadosos! Mas ¿cuál es la consecuencia de la flojedad de su fe? "Si nosotros *pudiéramos* decidir con certeza que estábamos en gracia, que nuestros pecados eran perdonados, que teníamos el espíritu de Cristo y que éramos hijos de Dios, ¡ay! entonces *estaríamos* llenos de júbilo y daríamos gracias a Dios por este don inestimable; mas, por cuanto *experimentamos en nosotros movimientos contrarios* de temor, de duda, de tristeza, etc., *no nos atrevemos a entregarmos a esta certeza*" (2).

---

(1) *Supra,* T. I, 126 y s. donde se explica el verdadero sentido que tiene en el sistema de Lutero el "Yo soy tu salud" tan ponderado por Harnack.

(2) *In Gal.,* II, 165-166: "Videmus autem hic, quanta sit adhuc infirmitas fidei in piis. Nam si certo *possemus* statuere: nos esse in gratia, nobis peccata esse remissa, nos habere Spiritum Christi, nos esse filios Dei; tum profecto laeti ac Deo grati essemus pro hoc inenarrabili dono. *Quia vero sentimus contrarios motus,* timorem, dubitationem, tristitiam etc., *ideo non audemus hoc certo statuaere".* Lo msmo dice también, *ibid.,* p. 186: "Si quis certa ac constanti fide statuere... *posset,* se filium et heredem esse Dei, is quidquid est potentiae et opum omnium regnorum mundi *duceret* esse sordes et stercora in comparatione hereditatis suae coelestis". Pero no ha

Lo cual quiere decir que la certeza de la salud o gracia no procede inmediatamente de la fe; *nuestros esfuerzos* son los que la dan el vigor y la certeza; nosotros somos los que debemos *decidirnos* a creer que estamos en gracia y que nuestros pecados nos son perdonados. De *nuestro esfuerzo* procede el que la fe adquiera la virtud justificante, es decir, la *certinidad* con la cual se cree el hombre que está en gracia y que es hijo de Dios. Y, en efecto, Lutero condiciona a menudo nuestra justificación con la certeza con que nosotros creemos en ella (1).

Y ¿esta es la famosa certeza de la salud tan cacareada por los modernos protestantes? ¿No es, acaso, producida por la autosugestión que nosotros procuramos a fuerza de brazos para llegar al convencimiento de que nuestros pecados nos han sido perdonados y de que ya nos hallamos en estado de gracia? ¿No será pues, en realidad otra cosa que *pelagianismo?* Sin duda alguna: es una cosa que se puede *aprender* a producir, se puede *hacer el experimento,* no en el sentido de *vivirlo,* sino en el sentido de *decidirlo,* de *ensayarlo* y de *ejercitarse en él.* Esta certeza depende únicamente de una *facilidad,* adquirida también, para creer de una manera firme, inconmovible y perseverante que se ha llegado a la justificación. Se la produce y se la adquiere haciendo repetidos *actos* de ella, y luego estos actos producen el hábito, y se pasa, de esta suerte, de la incertidumbre a la certeza.

La famosa certeza de la salud, "el postrero y el más sublime punto de la descripción del estado cristiano por Lutero", como la llama Harnack (2), ¿se adquirirá, por lo tanto, de la manera en que, según Aristóteles, se adquiere la *virtud moral* o sea la *justicia civil?* ¡He aquí en

---

(1) En 1518 escribía que todos deben "certa fide credere sese justificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequantur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur, sed evomit gratiam". Enders. I, 256. V. *infra,* unas págs. más adelante, n.

(2) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 759.

---

llegado hasta ahí nngún luterano, y Lutero menos que nadie, precisamente porque la certidumbre de la salud no es mas que una pura ficción. Por el contrario, ha habido y aun hay en la Iglesia católica una multitud de fieles que, por el amor de Jesucristo, han mirado y miram con S. Pablo, todas las cosas terrestres como si fuesen estiércol.

qué vino a parar este sistema, a pesar de las enérgicas protestas de Lutero contra la aplicación al orden sobrenatural del concepto de justicia civil según Aristóteles! (1) Para conseguir la certidumbre de la salud, ¿Lutero les indicaba, por lo tanto, a los suyos *este mismo camino* que, según él decía (si bien erradamente), habían tomado lo sescolásticos para llegar a la justicia sobrenatural, por lo que los acusaba de *pelagianismo?* (2). ¡Y esta es la doctrina de un hombre que en el orden de la salud no quiere que se le hable ni de voluntad libre, ni de actos vitales!

Por más increíble que todo esto pareza, no deja de ser la pura verdad. Lutero lleva su candidez hasta decir: "Esta certeza del estado de gracia no será bien comprendida mientras no se la haya *ejercitado;* sin la *experiencia* no se la conocerá jamás. *Habitúese, pues, cada cual a tener por cierto* que él se halla en estado de gracia y que su persona y sus obras son agradables a Dios. Si le acometen barruntos de duda, corrobore su fe con el *ejercicio,* y combata estas dudas, *esforzándose para llegar a la certeza* (3), hasta el punto de que pueda decir: *sé* que soy acepto a Dios y que poseo el Espíritu Santo, no por mi dignidad o mis merecimientos, sino en atención a Cristo que por nuestro amor se sometió a la ley y se echó a cuestas los pecados del mundo. En él creo yo" (4). Mas para llegar a la certeza de que Jesucristo lo ha cumplido todo en lugar

---

(1) *Supra,* p. 78, 131 y s.

(2) Se le puede excusar a Lutero de pelagianismo *en el sentido* de que, según él, aunque por nuestros *propios* esfuerzos debemos afirmarnos en la persuasión de que poseemos el Espíritu Santo, no llegamos a conseguirlo sino "por razón de Cristo", y no por nuestros merecimientos. Sin embargo, según *su* punto de vista, se le puede, sin duda, llamar pelagiano, porque, para el, es pelagianismo toda idea de la libre cooperación del hombre con la gracia.—N. del P. Weiss.

(3) O, como traduce Justo Menius: *"Y que se esfuerce en llegar* a la mayor certeza posible.

(4) *In Galat.,* II, 166: "Ideo res ista tum demum recte intelligitur, cum ad *usum* transfertur, sine experientia enim nunquam discitur. Quare unusquisque *assuefaciet se,* quod *certo statuat* se esse in gratia, et personam suam placere cum operibus. Si autem sentit se dubitare, exerceat fidem et *luctetur contra dubitationem,* ac *nitatur ad certitudinem,* ut dicere possit: Scio me acceptum esse, Spiritum sanctum habere, non propter meam dignitatem aut meritum, sed propter Christum, qui propter nos subjecit se legi, et tulit peccata mundi. In hunc ego credo".

mío y de que yo estoy justificado, es menester que "yo combata, que yo sude" y que yo me fatigue (1).

En otro lugar, sobre el versículo de la epístola a los Galatas (2, 20): "Cristo se entregó a sí mismo por mí", nos dice Lutero: 'acostúmbrate a no dudar que tú eres del número de los que son designados en estas palabras: "Por mí" (2).

De esta suerte, los más hábiles en el ejercicio de la certidumbre de la salud, serán los que posean una buena imaginación y el arte de autosugestionarse.

No hay, pues, sistema alguno que, tanto en la teoría como en la práctica, excluya la certidumbre de la salud más radicalmente que el de Lutero. En este sistema, todo el consuelo de la "fe", queda relegado exclusivamente a *nuestra* "práctica y habilidad", lo cual no puede producir en nosotros la certeza de que estamos en gracia, porque, según el mismo sistema, todo eso depende de la libre aceptación de Dios, que, por regla general, nos es desconocida (3). Además de esto, ¿cómo podrá *saber* el que se ha de justificar, si Dios lo acepta o lo rehusa, siendo así que él debe mantenerse en una *pasividad* absoluta, y que no debe contribuir a aquel acto con ninguna disposición ni alguna obra, puesto que la justificación luterana excluye toda especie de actos, incluso el del renunciamiento al pecado mediante el sincero arrepentimiento y la conversión a Dios por el

---

(1) *Ibid.*, I, 101: "Et quamquam vehementissime decertaverimus, adhuc satis tamen sudabimus". Esta frase la dice a propósito de su confesión: "Causa justificationis *lubrica est*, non quidem per se, *per se* enim est firmissima ac certissima *sed quoad nos, id quod ego ipse saepe experior*". En la antecedente letra (E) le hemos oído decir que la religión cristiana consistía meramente en habituarse a la idea de que Jesucristo llevaba sobre sí nuestros pecados, y que a nosotros ya nada nos quedaba que hacer (p. 332; v. también p. 305, etc.).

(2) *In Galat.* (1535), I, 261. El mismo Lutero, inventor de la certeza de la gracia, estaba, como se ve muy distante de hacerla consistir en una revelación especial de Dios a cada individuo, como lo hace LOBSTEIN (*Theologische Literaturzeitung*, 1900, col. 522).—Por lo demás, los escolásticos nos enseñan que si se posee esta certeza, esto no puede ocurrir sino mediante una revelación.

(3) Es lo que dice con mucha razón ALEJANDRO DE HALES (3 p., qu. 71, m. 3, a. 3) y lo que explica S. BUENAVENTURA antes del pasaje que citaremos luego en una nota: "Quia nescimus Dei acceptationem certitudinaliter nisi per revelationem, ideo nescimus nos habere caritatem, nisi per revelationem doceamur". (In 1 *sent.*, dist. 17, pars. 1, qu. 3).

amor? En 1515 en que sus ideas se conservaban bastante claras todavía, se daba Lutero cuenta bien precisa de esta imposibilidad (1), y aun más tarde no podía por menos de reconocerla (2). Por lo demás, la gracia o la justificación no depende de nosotros, puesto que está por encima de nuestras fuerzas y facultades. Y en el sistema de Lutero, tanto menos podremos tener conciencia de que estamos justificados, cuanto que la justicia no pone *nada* en nosotros y es *ajena* a nuestro interior, limitándose a encubrirlo, y *dejando al pecador en su pecado,* que no logra más que el no ser tenido en cuenta (3). Antes bien, en este sistema, no queda el pecador justificado, sino en vías de justificación, es decir, que no está justificado más que en esperanza. ¡Y, sin embargo, hay obligación de tener conciencia de que se está justificado!

Según esta doctrina, ¿cómo es posible notar en el alma la gracia o el perdón de los pecados, cuando lo que en realidad notamos es, por el contrario, el pecado original persistente con sus indómitas concupiscencias? El mismo Lutero tuvo que amainar velas ante esta objeción que le oponían

---

(1) *Supra,* p. 62; 65 y s.

(2) Dice, por ej., en 1524: "Sólo Dios sabe quiénes son los verdaderos cristianos y por cuánto tiempo lo serán". Weim., XV, 228. Pues en ese caso ¡adiós certeza de la salud! Y, en efecto, si la poseyéramos, sabríamos, por lo menos, que por ahora somos cristianos (en el sentido de Lutero), aunque ignoráramos si continuaríamos siéndolo.

(3) Todavía en 1538, después de haber echado tantos remiendos a su sistema, continuaba Lutero en este parecer: "Es, por cierto, una justicia muy singular ésta de que debamos llamarnos justos o poseer una justicia que, a pesar de serlo, no es en nosotros ni una obra, ni un pensamiento, es decir, *absolutamente nada,* sino que está del todo *fuera de nosotros,* esto es, en Cristo. Sin embargo, se hace realmente nuestra por su gracia y por su otorgamiento, y hasta se hace personal nuestra, como si hubiera sido adquirida y merecida por nosotros. *Es seguro que la razón no podrá comprender este lenguaje* y que ésta deba llamarse justicia, puesto que yo no hago nada, ni sufro nada, y ni siquiera *pienso en nada, ni siento ni experimento nada,* que no haya en mí absolutamente nada que pueda hacerme agradable a Dios o darme la bienaventuranza, *sino que todo ésto se halla fuera de mí,* fuera de los pensamientos, de las obras y de las facultades de todos los hombres, y que yo me adhiera a Cristo, a pesar de que no lo veo. Pero la *fe* debe comprender estas verdades y apoyarse en ellas, y *hallar en ellas su consuelo* en el tiempo de la prueba, en que el demonio o su propia conciencia le digan: "Oye: pero ¿tú eres cristiano? ¿Dónde está tu justicia? ¿No ves y estás palpando que eres pecador? ¿Cómo quieres, entonces, justificarte delante de Dios?" Erl., 50 61-62 (1538).

sus adeptos: *lo que se experimenta es precisamente lo contrario del perdón de los pecados, o del estado de gracia,* y durante esta vida siempre andamos turbados e inquietos a causa de nuestros pecados, de la muerte, del diablo, del infierno y del mundo (1). Consuélalos él diciéndoles que *nadie* ha tenido jamás la plena convicción de que sus pecados no le sean tenidos en cuenta y de que Cristo los ha tomado sobre sí. Esta persuasión—añade—no podía tampoco *adquirirse* de golpe y porrazo; solamente los herejes se atrevían a asegurar lo contrario. Y eran precisamente las "almas piadosas", según Lutero las que *experimentaban* más violentamente estas angustias y horrores por motivo de la conciencia que tenían de sus pecados y de la ira de Dios (2); esas "almas piadosas" eran, especialmente, las

---

(1) Se halla esta observación en su *Comentario sobre Isaías, Opp. exeg. lat.,* XXIII, 264-265 (1532). Después de haber dicho que el que cree ya ha recibido el perdón de los pecados, que posee la vida eterna, que ya reina y que está salvo, aunque no sea más que en esperanza, continúa Lutero: "Verum, inquies, qui fit, quod habere tanta bona dicamur, cum tamen non modo *non sentiamus ea, sed diversum potius sentiamus?* Respondeo: Dum in hoc corpore obnoxii omnibus malis vivimus, servamur ceu in abscondito aenigmate... Hujus igitur cutis et carnis nostrae vitio accidit, quod turbamur nonnunquam sensu pavidae conscientiae, peccati, mortis, diaboli, inferni et mundi... Coram oculis Dei res vere sic se habet, sed coram oculis nostris nondum sic se habet res, sed *durant adhuc angustiae illae, et durant* donec exuamus hanc carnem", etc.

(2) *Opera exeg. lat.,* XXIII, p. 143 (1534): "consolari infirmos hoc debet, quod *nemo* hominum perfecte hunc locum teneat, neque enim ideo ista praedicantur, ut *statim* perdiscas et non amplius peccatum sentias, immo hoc summo studio cavendum est. Id enim proprium est haereticorum, semel totum Christianismum perdiscere. Christiani sentiunt infirmitatem fidei et tentantur desperatione ob sensum peccati. Quia autem nihil est pestilentius securitate, erigere te debes, cum fidei infirmitatem sentis. Est enim signum boni animi et timentis Deum... Manet autem in *piis* quoque mortis timor, animi imbecillitas, peccatum", etc.—*Ibid.,* p. 283: "*Pii* sunt afflicti et pavidi ad verbum Dei, terrentur lege et minis Dei, cum tamen deberent se erigere promissionibus". *Ibid.,* p. 284: *Pii et vere sancti* semper pavent, et conscientiam laborantem sentiunt... Non ideo desperemus, sed in rebus desperatis et in ira Dei erigamus nos ac cogitemus, nos tum vere esee officinam Dei, in qua opus suum facere possit". Lutero es todo un truhán. Sus adeptos no experimentaban esta certidumbre de la salud que tanto ponderaba él, y que, según decía, Dios nos daba con la fe; al contrario, lo que ellos advertían ¡era el remordimiento de sus pecados! Entonces dió en decirles: Amiguitos míos, esto no es llegar y besar el santo: es cosa que excede a las fuerzas humanas, y hasta sería herético, si a mano viene, tratar de conseguirlo en lo que canta un gallo. ¡Esta *seguridad* sería *peligrosa!* ¡Paciencia y barajar, que a esta certeza no se llega sino a paso de caracol!

que tenían *conciencia de la incertidumbre* y *de la duda* de si estaban justificadas y de si poseían la gracia. ¿No bastaba con esto para que sus adeptos *hubieran acabado* por desesperarse, o por abrir los ojos a la luz verdadera?

No sin motivo vuelve Lutero tan a menudo sobre este punto, y anima constantemente [a los suyos] a "luchar para pasar del estado de *la incertidumbre al de la certidumbre*" (1). En su sistema, poseer la *certidumbre de la salud* es un contrasentido tan absurdo como el de admitir que la fe traspasa nuestros pecados a Jesucristo y hace que la justicia de Cristo recaiga sobre nosotros.

Ocurriría, en efecto, que a la vez que el pecado debía estar adherente a *Cristo,* seríamos nosotros los que lo advertiríamos en nuestras almas; y siendo así que deberíamos advertir en nosotros la justicia de Cristo, lo que notamos es todo lo contrario. Es verdad que Lutero consuela a los alicaídos diciéndoles: "Querido hermano, tú querrías tener la conciencia de tu justicia, lo mismo que la tienes del pecado, y eso sí que no puede ser" (2). "No debes hacer caso de este remordimiento, sino decir: por más de que a mí me parezca que estoy sumido en el pecado hasta las orejas y que me estoy ahogando en él, y por más de que a mí el corazón me testifica que Dios se ha apartado de mí y que está irritado contra mi persona, sin embargo, en el fondo no hay nada de verdad y todo esto no es más que una pura patarata. Así pues, tú no estás obligado a *advertir* que tienes la justicia, sino a *creer* que la tienes; si no crees que eres justo, ¡cometes un pecado de horrible blasfemia contra Cristo (3)!"

Y si el pecador le replica que a pesar de poner en ello la mejor voluntad del mundo, aun no puede tener esta fe, y que no le es posible llegar a una fe exenta de dudas y vacilaciones, le consuela Lutero diciéndole que no es él solo el que se halla en este caso; al contrario, la conciencia evangélica es asaltada por la tentación: "Entre nosotros los evangélicos *no hay uno solo* que no tenga que acusarse

---

(1) *In Galat.* (1535), II, 166: "Debemus igitur quotidie magis magisque *luctari* ab incertitudine ad certitudinem".
(2) *In Galat.*, p. 312.
(3) *Ibid.*, p. 319 (según la traducción de Justo Menius).

de grandes pecados y debilidades, así como de las *dudas y de los esfuerzos fallidos en la fe*" (1). Reconoce además Lutero que "la fe es una cosa verdaderamente dificultosa, que *no se consigue ni alcanza fácil y prontamente*" (2). "Cuando se predica que es necesaria para la justificación, no es con la idea de que tú puedas alcanzarla inmediatamente, y dejar de sentir el remordimiento del pecado; antes bien, es preciso que deseches tales imaginaciones con el mayor empeño, como que son una señal de herejía" (3).

Por donde esta certeza de la salud tan preciada, no es más que un círculo vicioso: [la certeza de nuestra salud debía asegurarnos y tranquilizarnos, y ello es que para agenciarnos este sosiego, tenemos que pasar las de Caín, sin que ni por esas lo lleguemos a alcanzar]. No se le ocultaba esto a Lutero, porque, de otro modo ¿qué necesidad tenía de haber hablado de las *señales* y de los *indicios* para *conocer* que nuestros pecados estaban perdonados y nosotros, justificados (4) y que poseíamos la gracia o la caridad y que éramos del número de los elegidos? Veía él que nosotros no podemos saberlo de una manera absoluta, sino sólo tener de ello *conjeturas*, según ciertos *indicios* o ciertas *señales*... *Esta doctrina la tomó de los doctores católicos;* pero en vez de tener la lealtad de reconocerlo francamente, esta "alma candorosa" tuvo la frescura de achacar calumniosamente a los escolásticos la "doctrina y opinión de las *más pestilenciales*" de que "el hombre estaba obligado a *dudar* si estaba o no en gracia". "Esta opinión—añade—se ha propagado por el mundo entero". Pero "es preciso extirparla hasta el último vestigio; porque si *dudamos* de nuestro estado de gracia y de que, mediante Cristo, somos gra-

(1) Erl., 50, 328-29 (1528).

(2) *In Galat.*, II, 187: "Ardua res est fides, quae non facile et cito discitur et apprhenditur". V. también Enders, VI, 84-85, 173 (1527-1528). FEINE, *Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther*, p. 17, tradúcelo así: "La fe es una cosa muy difícil que *no se puede* aprender ni comprender (el subrayado es mío), lo cual quiere decir que no se puede más que *vivirla*. De este modo, por salvar a Lutero, se le falsifica.

(3) *Supra*, dos páginas atrás, n. "Consolari..."

(4) *In Galat.*, II, 165; v. *infra*, los dos páginas siguientes.

tos a Dios, negamos que Cristo nos ha redimido y negamos sus beneficios" (1).

Aquí confunde Lutero el "no saber con certeza" con el "dudar" (2). Ya estábamos enterados de sus mañas desleales: en este particular, jamás se ha corregido. ¡Estamos cansados de sorprenderle increpando a la Iglesia católica por máculas solamente aplicables a la doctrina y vida del mismo "reformador", con el fin de engañar al público y de evitar que fije su atención en las flaquezas y errores que a Lutero y a los suyos les aquejan!

¿Es por ventura, cierto que los escolásticos han enseñado que se *debe dudar* de la gracia, o sea *dudar* de la salud? Todo lo contrario; bien sabían ellos que la Iglesia, según lo hemos visto (3), nos exhorta a tener firme confianza en Dios, y por eso enseñan que, por más de que no podemos *saber* con certeza que poseemos la gracia o la caridad. hay sin embargo, ciertos *indicios* que nos permiten declararnos en favor de esta posesión. El principal de estos indicios según ellos, es hallar todo su contentamiento y todo su placer en Dios, y viene luego el de no consentir a ningún precio ni por ningún bien temporal hacer ninguna cosa que desagrade a Jesucristo, o lo que es igual, de no querer incurrir en pecado, y no tener conciencia de ninguna culpa mortal (4). Dios, dicen ellos, no nos deja en una

(1) *Ibid.*, p. 167. Es preciso esforzarse "ut istam pestilentissimam opinionem, quod homo *dubitare* debeat de gratia Dei, quae totum mundum devoravit, funditus extirpemus. Nam si *dubitemus* nos esse in gratia", etc. V. también *In cap. 22 Genes.* (*Opera exeg. lat.*, V, 1538-1539, p. 241-242.

(2) *In Galat.*, II, p. 162.

(3) *Supra*, T. I, p. 474 y sigs.

(4) El doctor de la orden de los Agustinos GIL ROMANO, escribe (*2 Sent.*, dist. 28, qu. 2): "Dices, quod nemo scit, se habere gratiam, nisi sit hoc ei specialiter revelatum. Ad quod dici potest, quod si nescimus *certitudinaliter*, nos esse in gratia, *possumus tamen hoc scire per valde verisimiles conjecturas*".—Esta respuesta se conforma perfectamente con lo que ya había dicho ALBERTO MAGNO (*4 Sent.*, dist. 17, a. 6, ad 8): "Licet nemo sciat, se certitudinaliter habere charitatem, tamen hoc opinari potest *ex signis*: si displicet peccatum et adest votum confitendi vel satisfaciendi, et peccatum perpetue detestandi. Et hoc sufficit nobis in hac vita, quia non potest amplius hic exigi a nobis, quam possibile est nobis solvere".—Después de haber excluido el "conocimiento cierto" (cognitio certa), añade STO. TOMAS (1.a 2.ae, qu. 112, a. 5): "Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter *per aliqua signa;* et hoc modo aliquis *cognoscere* potest, se habere gratiam, inquantum scil. percipit se

incertidumbre o *duda* completa acerca de la presencia de la gracia en nuestra alma; por el contrario, nosotros podemos *percatarnos* de que tenemos la gracia cuando experimentamos en nosotros la luz, la alegría y la paz (1). Sobre todo, la pureza del corazón y de la conciencia que se produce en la justificación mediante el alejamiento del pecado, da al alma *cierta seguridad y certidumbre* del mérito ya adquirido, y, por ende, de la consecución futura de la eterna bienaventuranza (2). Según algunos teólogos escolásticos, hasta se podía *saber* que se poseía la gracia (3).

---

(1) ALEJANDRO DE HALES (3 p., qu. 71, m. 3, a.): "Nec dimisit nos Deus penitus in gratie ignorantia, quia dedit nobis *ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia* et sensu divine dulcedinis, que est ex gratia". Y en el a. 2: "Concedendum quod per *scientiam experimentalem* possumus scire nos habere gratiam. Que autem sint illa *experimenta*, quibus homo potest scire se habere gratiam, habemus in illo Psalmo: "Cum invocarem". (Ps. 4). De este salmo saca tres *experimenta*: lumen, laetitia, pax.

(2) S. BUENAVENTURA (*3 Sent.*, dist. 26, a. 1, qu. 5): "Haberi potest certitudo per probabilem conjecturam et per quandam *confidentiam*, quae consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducitur per expulsionem culpae, dat ipsi animae *quandam securitatem et certitudinem* de merito jam inchoato, et per consequens de praemio assequendo".

(3) Por ej., PREVOSTIN en su *Suma*, Cod. vat. lat., 1174, fol. 48.—JUAN BACONTHORP en el *3 Sent.* dist. 30, qu. 1, a 1 (Cremonae, 1618, p. 175), explica estas palabras: "Nescit homo utrum amore, an odio dignus sit (*Eccle.*, IX, 1) exactamente igual que Lutero en su *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos* (fol. 121v.) y, en parte, como en el *Comentario sobre la Epístola a los Romanos* (fol. 37) [Ficker, I, 81], no con relación a la gracia actual presente, sino con relación a la "perseverancia final". En el art. 2 dice que se puede llegar a estar moralmente cierto de hallarse en gracia.

---

delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis... Ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit".—Sobre la *II Ep. a los Cor.*, c. 13, lect. 2, escribe: "Per quandam conjecturam nihil prohibet nos scire posse, quod in charitate sumus, quando scil. quis invenit se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquid temporale vellet aliquid facere contra Christum". Y en *De veritate*, qu. 10, a. 10: "Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere, utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt et mala efficaciter detestari... Sed certitudinaliter nullus potest scire, se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur".—Lo mismo dice S. BUENAVENTURA (*1 Sent.*, dist. 17, pars 1, qu. 3): "Quamvis caritas non possit certitudinaliter cognosci esse in aliquo etiam ab habente respectu sui, tamen potest *per signa probabilia* cognosci, maxime per mortificationem concupiscentiae et amoris vani sive mundani et per multa alia signa, quae Sancti dicunt et ponunt".

El escolástico más conocido de Lutero, Gabriel *Biel*, por más de que niega que *se puede tener un conocimiento claro* de la presencia de la gracia, pero añade que por conjeturas fundadas en ciertas *señales*, se puede llegar *casi a la certidumbre* (1).

¿En qué podían, por lo tanto apoyarse Lutero y Melanchthon que lo copia, para enderezar este improperio a los escolásticos? ¿Se apoyarían en TAULERO? La misma forma en que Taulero trata este punto, nos convence de lo contrario. Es preciso—nos dice—"caminar" entre el saber y la ignorancia, entre la seguridad y la inseguridad, entre la paz del espíritu y los tumultos de la naturaleza y entre una desmedida seguridad y un temor injustificado. "Desciende a tu nada y a tu santa fe con divina y *viva esperanza*, y guárdate de la impura *duda* que a tantas almas ha hecho volver atrás..., mas aderézate un pasadizo por el amor y el deseo, échate en brazos de tu buen Dios y apóyate en él con ternura y confianza" (2). En esta vida, el mejor medio para estar bien con Dios es entregarse completamente á su voluntad divina (3).

Lo que aquí enseña Taulero, lo repiten los teólogos de la Sorbona casi dos siglos más tarde, en una relación sobre los doce artículos desprovistos de teología que Melanchthon había dirigido al rey (de Francia): "Yerran los que sostienen que, sin una revelación particular, se puede conocer por la fe con perfecta certidumbre que se pertenece al número de los predestinados o que se posee la gracia; por más de que, sin embargo, todo cristiano debe creer y *esperar firmemente* que será salvo si muere después de haber perseverado en las buenas obras con la ayuda de la gracia de Dios (4).

---

(1) *In 2 Sent., dist.* 27, qu. un., dub. 5 (Brixiae, 1574, fol. 142): "Gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus... Gratiam nobis inesse *conjecturaliter* scire possumus quia plura sunt *signa*, quibus conjecturam habere possumus et *pene certitudinem inexistentis gratiae*". Biel se refiere a GERSON que, en efecto, en su *Opusculum tripartitum* (*Opera omnia,* Antwerpiae, 1706, I, 439-440) da reglas para mantenerse, en cuanto es posible, en la certidumbre de la salud.
(2) Sermón para la domínica quintadécima después de Trinidad. [VETTER, 1910, p. 212, 12, 33].
(3) *Supra,* T. I, p. 258.
(4) D. ARGENTRE, *Coll. judic.*, I, 2, p. 339 (1535).

Mas ¿para qué alegar tantas citas, supuesto que en la época en que Lutero había ya formulado su doctrina de la justicia imputativa de Cristo y del cambio de esta justicia por nuestros pecados, él mismo impreca a los predicadores porque *"predican acerca de las señales de la presencia de la gracia en nosotros, y dan con ello a los hombres una seguridad" engañosa?* Esta era "la ralea más pestilencial" de todos los predicadores (1). Califica en este lugar de "muy pestilenciales" a los que hablaban de los *indicios* de la presencia de la gracia, porque semejante lenguaje conducía a la seguridad y a la *confianza*, que eran las señales ciertas de la *cólera de Dios;* más tarde llamará "muy pestilenciales" a los papistas, es decir, a los mismos que anteriormente ¡porque enseñaban a *dudar* de la presencia de la gracia!

Es curioso ver cómo el primer Lutero rebate al segundo, y el segundo rebate al primero. Si los católicos enseñan la *duda*, como enseña el *segundo Lutero*; si, según la insidiosa calumnia que él anticipa, los católicos no reconocían en Jesucristo sino a un *juez severo*, a un juez que venía *sobre las nubes del cielo*, delante del cual hay que estremecerse de espanto (2), entonces no puede ser

(1) *Pestilentissimum* itaque genus praedicantium est hodie, quod de signis praesentis gratiae praedicat, et securos homines faciat, cum hoc sit optimum *signum* gratiae, timere scilicet et tremere, et praesentissimum *signum irae Dei* securum et *confidere.* Ad quod tamen omnes anhelant miro furore. (*Com. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 278v. [Ficker, II, 324].

(2) Cuando Lutero lanza semejantes afirmaciones, puédese decir aquella frase suya de que "una mentira se traga a la otra" (es decir, la hace olvidar). Estas dos mentiras: hasta entonces no se había entendido el versículo 17 del capítulo primero de la *Epístola a los Romanos* sino en el sentido de justicia punitiva (*supra*, T. I, p. 466 y s. T. II, p. 7 y s.), y la de que no se representaban [los católicos] a Jesucristo sino bajo la figura de un juez vengador que viene sobre las nubes del cielo, están estrechamente enlazadas, no sólo entre sí, sino también con otras afirmaciones falsas de la misma época: cuando él era monje, subía al altar y bajaba de él atormentado por la duda [la inquietud] (Erl., 9, 291, *Opp. exeg. lat.* VII, 1540-1541, p. 73); al solo nombre de Cristo, "palidecía de espanto, porque se le representaba como juez" (*In Galat.*, I, 260 (1535). "En presencia *de los jóvenes que aun no estaban* imbuídos en las pestilenciales opiniones de los papistas" (*"juniores nondum imbuti* pestilentibus opinionibus papistarum", *ibid.*), y en la de los que participaban de sus ideas, bien podía él decir cuanto se le antojaba. Delante de estos, bien podía soltar mentiras como las siguientes: en otro tiempo se asustaba del nombre de Jesús lo mismo que del de una mujer (*supra*, p. 76); cuan-

verdad lo que lamenta el Lutero de *la primera etapa*, es decir, que los cristianos puedan conseguir por las señales de la presencia de la gracia la *seguridad* y la *confianza*. Y si esta incriminación de los primeros años es la verdadera, entonces resulta que no tiene razón el Lutero de la segunda etapa.

Ya hemos visto anteriormente que al principio censuraba Lutero a los católicos por su excesiva *seguridad* luego de haberse confesado; más adelante nos hablará del *espíritu de temor* entre los católicos: "*La seguridad que al presente se disfruta* en el mundo—dice en un sermón de 1537—es más perniciosa que todas las herejías. Anteriormente bajo el papismo, instigados por el temor, éramos muy activos en el nombre del diablo, y ahora nada queremos hacer en el nombre de Dios. *Hoy el diablo* quiere *llenarnos de seguridad*" (Erl., 18, 8 (1537). ¡Está visto que Lutero es un gran farsante!

Un año más tarde (1538) el mismo farandulero vuelve a escribir todo lo contrario. Amsdorf acababa de darle cuenta de que, a causa de la peste, los vecinos de Magdeburgo se hallaban totalmente consternados. Al contestarle Lutero, principia por hacerse el maravillado, y aduce luego dos razones para explicar este pánico, mayor que el que antes se tenía de la muerte: "Anteriormente, dice, cuando se vivía *bajo el papado*, una falsa esperanza de la vida [eterna] hacía que se temiera menos la muerte, en tanto que ahora, con la predicación de la verdadera esperanza de la vida [gloria], se experimenta

---

do entre los papistas se hablaba del *Verbo*, la única idea que les venía en mientes era la del gramático romano Donato: "Verbum est pars orationis cum tempore et persona", etc.: nada se decía de las promesas (*Opp. exeg. lat.*, XII, hacia 1545, p. 133) 124 y s.; "el papa, los turcos y los judíos no habían tenido de Dios más que esta noción del todo filosófica o metafísica: "Quod Deus est ens separatum a creaturis, ut ait Aristóteles, verax, intra se contemplans creaturas". Tal era el Dios de los papistas; pero de que Dios se hubiera revelado y como se había revelado, ¡los papistas no sabían una jota! (*Opp. exeg. lat.*, V, 1538-1539, p. 242). No se le puede negar a Lutero que tuvo habilidad en poner en ridículo ante sus contemporáneos a la Iglesia y a la escolástica, y de haber conseguido transmitir sus patrañas a las generaciones venideras, por más de que, aun en nuestros días, por poco que alcancen del significado de las palabras "Iglesia católica" o "escolástica", la mayor parte de los protestantes se sienten molestos por un olor a rancio.

cuán flaca es la naturaleza para creer al vencedor de la muerte. Tal vez nos prueba Dios por la flaqueza y le permita a Satanás atacarnos más violentamente, prevalido de ese temor. Porque mientras vivíamos en *la fe del papa*, nos hallábamos aletargados como los que están tomados del vino, o. por mejor decir, como locos furiosos: *mirábamos la muerte como una vida, porque ignorábamos que la muerte es la cólera de Dios. Hoy* que la verdad nos alumbra y que *sabemos mejor lo que es la cólera de Dios*, la naturaleza, sacudido su sueño y su locura, advierte que sus fuerzas son insuficientes para soportar la muerte. De aquí viene que los hombres sean ahora más pusilánimes que antes. Allende de esto, cuando estábamos bajo el papismo, no solamente no nos dábamos cuenta del pecado, sino que aun creíamos *con toda seguridad que* [el pecado] *era la justicia;* por el contrario, ahora que por el conocimiento del pecado, *ha desaparecido esta seguridad,* tenemos más temor del que convendría. *En otro tiempo,* íbamos por la derecha *con toda seguridad,* y era entonces cuando teníamos razones para temer; *ahora* tiramos por la izquierda *con temor,* y es cuando deberíamos estar seguros" (1). Por estas palabras da Lutero al traste con todo su sistema; pero las necesidades del momento en que escribía esta carta le hicieron creer más oportuno hablar de esta manera.

En manos de Lutero, su doctrina, cambia de traje cada y cuando lo tenga él por conviente. En 1518 escribía: "El cristiano jamás debe dudar que sus obras agradan a Dios; el que duda, peca; obligados estamos a creer que somos del agrado de Dios... Si no sabemos si nuestra conducta es buena o dudamos de ello, o *creemos que siempre obramos mal,* estamos siempre pecando y perdemos la totalidad de nuestra vida, porque no obramos por la fe y en la fe"

---

(1) De Wette, V., 134 (25 de Noviembre de 1538). [Las explicaciones de Lutero en esta carta, recuerdan, como dice a su modo Paquier, las que da Don Bartolo a Don Jerónimo sobre los mudez de Paulita en *El Médico a palos de L. F. Moratín.*—"El pulso indica... que su hija de V. tiene secuestrada la facultad de hablar... Este accidente proviene de habérsela interrumpido a mi señora doña Paulita el uso expedito de la palabra"].

(1) Dos años antes, cuando ya había enseñado sus doctrinas fundamentales, y en particular la doctrina de la *imputación* de la justicia de Jesucristo y la del traspaso de nuestros pecados a la persona del Salvador, *escribía precisamente lo contrario*, tomándola con los que creían que sus obras eran agradables a Dios: "Viviendo en temor, a ejemplo de Job, deberían decir como él: *"Yo temía de todas mis obras"*; o con el otro: "Bienaventurado el hombre que vive siempre en temor". Por eso los que hacen obras verdaderamente buenas, no hagan ninguna *sin decirse en todo caso*: *"¿Quién sabe* si es la gracia de Dios la que produce estas obras conmigo? ¿Cómo podré *saber yo* si la buena intención que tengo viene de Dios? *¿Cómo me consta que mis acciones o lo que hay en mí es a agradable a Dios?"* Los que se hallan en estas disposiciones, saben que el hombre nada puede hacer por sí mismo (2)".

En 1518 había ya bajado gran trecho por la pendiente que debía llevarlo a la apostasía, y se vió en la necesidad de echarle a su sistema una botana aquí o otra acullá. Tan pronto como le parecía que, por el momento, una nueva afirmación era más oportuna que otra anterior dicha por él en sentido contrario, ya estaba él descartando la antigua para emplear la nueva en su lugar. Y esto es particularmente lo que hizo muchas veces cuando advertía que los pasajes de la Sagrada Eucaristía, por ejemplo, con respecto

---

(1) Weimar, II, 46: "Caveat omnis christianus, *ne unquam incertus sit*, an Deo placeant opera sua; qui enim sic *dubitat*, peccat et perdit opera sua cuncta frustraque laborat sed *oportet ut credat sese placere Deo*... Qui enim nescit aut dubitat sese bene agere, aut semper male se credit agere, semper peccat ac perdit vitam suam totam, quia non ex fide et in fide agit". Lo mismo continuará repitiendo muchas veces, por ej., Erlangen, 43, 46-47 1532); In Galat. (1535), II, 303-304.

(2) "Incedunt securissimi, certi videlicet, quod opera bona, quae faciunt, Deo placeant, nihil timoris amplius habentes et sollicitudinis super gratia imploranda; non enim timent quod eo ipso forte male agant, sed certi sunt, quod bene agant". Si comprendieran su verdadera situación con respecto a Dios, "in timore incederent, quo Job, cum quo et dicerent: "Verebar omnia opera mea". Et iterum alius: "Beatus qui semper est pavidus" [Prov., 28, 14]. Unde qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant: Quis scit, si gratia Dei haec mecum faciat? Quis dat mihi scire, quod bona intentio mea ex Deo sit? Quomodo scio, quod id quod feci, meum, seu quod in me est, Deo placeat? Hi sciunt, quod homo ex se nihil potest facere". (*Com. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 278). [Ficker, II, 322-323].

á las operaciones del Espíritu Santo en nuestras almas, contradecían palmariamente su sistema. Inmediatamente hacía de estos testimonios mangas y capirotes (1). Moverse eternamente en un círculo vicioso (2) y cometer a cada instante peticiones de principio, todo esto era para él la cosa más corriente y hacedera. La misma frescura tenía cuando para llamar hacia otra parte la atención del público, achacaba a la Iglesia o a los escolásticos esta misma petición de principio, sin probar mejor, por supuesto, ni la legitimidad de sus incriminaciones ni la verdad de sus tesis. ¡Siempre afirmar y nunca probar! *Jamás dió una sola prueba* (3) de que debíamos justificarnos por una justicia ajena, siendo así que esta afirmación era para él nada menos que su punto de partida. Jamás ha probado, contentándose con afirmarlo, que como nosotros tuviéramos una *fe asegurada* de que habíamos conseguido la justificación, ya en el mero hecho de tenerla quedábamos justificados y limpios de todas nuestras culpas; y esta tesis formaba asimismo para él un punto de partida.

—Con todo, objetará alguno, Lutero nos da señales por las que se reconoce que se está en posesión del Espíritu Santo.—Ah, sí! pero ¿qué señales? "El que advierte que

---

(1) Esta veleidad y estos "pegotes" de Lutero fueron maravillosamente descritos por WICEL que en un principio había sido uno de sus más celosos partidarios. (En *Retectio Lutherismi* escrita en 1532; Lipsiae, 1538). "Res tota ab uno homine pendet, nempe, ab auctore schismatis, Is diruit, aedificat, ait, negat; tabulas figit, refigit; pro arbitrio statuit, et nihil pro libitu instituit. Secundum hunc caeteri factitant sine judicio, quippe contenti unius praejudicio, hoc est: ipsum dixisse". V. también RAESS, *Konvertitenbilder*, I, 157. Lutero tenía plena conciencia de sus maniobras, y para divertir la atención pública que se fijaba en ellas con una insistencia que le molestaba, procuró enderezar esa atención hacia la Iglesia, colgándole a ella estas voluntariedades y "negotismos": "Nuestros papistas no han comprendido una palota de la fe, ni han enseñado una pizca de ella; *pero ya que al presente se les ha pegado de nosotros por fin, esta palabrita "fe"*, deben avergonzarse de su antigua doctrina y andan ahora preparando una cataplasma a la cual le dan el nombre de "fe". etc. Erl., 49, 283 (1538).

(2) [Este *círculo vicioso*, de que tan a menudo habla el P. Denifle, no siempre tiene en él la misma significación que entre nosotros, o sea la de *probar lo mismo por lo mismo*, sino que muchas veces, como lo advierte el Dr. Paquier, significa para él proposiciones contradictorias o enmarañadas de las cuales no acierta Lutero a desenredarse, como ya lo habrá observado el discreto lector].

(3) Sus once "Pruebas" del año 1518 (Enders, I, 256-260) no son sino otras tantas afirmaciones gratuitas.

halla gusto en la palabra, si oye de buen grado hablar de **Cristo**, o él mismo habla de él, piensa en él y dicta o escribe sobre él, sépase ese tal que esto no es obra de la voluntad o de la razón humana, sino un don del Espíritu Santo; es imposible que estos efectos se produzcan sin la ayuda del Espíritu Santo" (1).

De modo que si a un papista le agradaba la palabra de Dios, si escuchaba con placer a los que hablaban de Jesucristo, si escribía sobre él, etc. (como lo hacian los adversarios de Lutero) ¿no era señal de que poseía el Espíritu Santo?

Tanto como eso, no—responde Lutero—porque los *papistas* son de la piel del diablo. Y tras de esta andanada ¿todavía le faltaba algo que decir? Así lo creyo él. Faltábale todavía remachar el clavo, completando con ello en un periquete el catálogo de las señales por donde se reconoce la presencia del Espíritu Santo: *"Otra señal de que nosotros y nuestras obras somos del agrado de Dios, es la de aborrecer al papa* y a todos los espíritus fanáticos, con sus doctrinas impías, según la palabra de la Escritura: "He odiado a los impíos y amado tu ley" (2).

Si los papistas hubieran querido mostrarse tan ridículos y faltos de caridad como el "reformador" podrían haberle replicado de rechazo: "Una señal cierta de que se posee el Espíritu Santo y de que se agrada a Dios, *es aborrecer a Lutero y a sus partidarios"*.

Aquí aparece en su desnudez el método invariable del "reformador": lo que afirma una vez, aunque siempre sin probarlo, pasa para él a la categoría de principio. Se com-

---

(1) *In Galat.*, (1535), II, 162: "Si aliquis sentit amorem erga verbum et libenter audit, liquitur, cogitat, dictat et scribit de Christo, is sciat hoc non esse opus humanae voluntatis aut rationis, sed donum Spiritus sancti. Impossibile est enim ista sine Spiritu sancto fieri". Esto lo repite sin cesar y en todos los tonos.

(2) *Ibid.*, p. 164: "Non solum amat puram verbi doctrinam, sed vehementer etiam gaudet eam propagari et numerum credentium augeri; contra, *odit papam* et fanaticos spiritus cum impia sua doctrina juxta illud: Iniquos odio habui, legem tuam dilexi". Aquí tenemos la expresión fiel de los sentimientos del hombre que en 1537, al retirarse de Schmalkalda y creyéndose a punto de morir, daba a los que lo rodeaban esta final despedida: "Impleat vos Dominus benedictione sua et *odio papae*. Praefacio de VEIT DIETRICHT en *Opp. exeg. lat.*, XXV, 135.

prende esto mejor todavía si se tiene en cuenta que esta palabra "que se debe escuchar con gusto", es la palabra que predica *él mismo;* la verdadera doctrina de la palabra es la que su desastrada y culpable conciencia ha sembrado en el mundo; este Cristo de quien con placer se debe oir hablar, y en quien se ha de pensar con deleite, es el Cristo de Lutero, mutilado, sin fuerza e incapaz de borrar el pecado y de crear en nosotros un corazón puro.

Y a esta palabra de Dios y a esta verdad se refería exclusivamente cuando escribía en 1522: "Debemos creer únicamente porque esta es la palabra de Dios y nosotros reconocemos interiormente que esta es la verdad, aunque un ángel del cielo y el mundo entero nos predicaran lo contrario" (1).

Es una insigne candidez, sin duda alguna, admitir que Lutero estaba dotado de una fuerza espiritual de que él tenía conciencia íntima, siendo lo cierto que lo único que lo subyugaba era su *egoismo* y su personal *capricho* (2).

Por otra parte, los católicos ¿no tenían, cuando menos, tanto derecho como él a asegurar que eran ellos los que poseían el verdadero sentido de la palabra de Dios? Bien se le alcanzaba esto al "reformador" cuando escribía: "Si no se debe creer ni al papa, ni a los Padres, ni a Lutero a no ser que enseñen la verdadera palabra de Dios ¿a quién habrá que creer? ¿Quién indicará con certeza a las conciencias si somos nosotros o nuestros adversarios los que enseñamos o enseñan la pura palabra de Dios? Porque también ellos se jactan de poseerla y enseñarla".

Eso es: ¿cómo podremos saber de cierto a qué carta quedarnos? Escuchemos: "Procure *cada cual* estar absolutamente cierto de su vocación y de su doctrina para poder decir con toda certeza y seguridad como S. Pablo: Aunque un angel del cielo", etc. (3).

(1) Erl., 28, 340.

(2) Esto es lo que S. Agustín les decía a los Maniqueos: "Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis, non creditis: *vobis* potius quam Evangelio creditis".—*Contra Faust. Manich.*, l. 17, c. 3.

(3) *In Galat.*, (1535), I, 104-105: "... Quisque igitur videat, ut certissimus sit de sua vocatione et doctrina, ut cum Paulo certissime ac securissime ausit dicere: etiamsi nos aut angelus de coelo". etc.

¡Lindo círculo vicioso!

Pregunta: ¿Qué haré yo para estar cierto?

Respuesta: ¡Procura estar cierto!

Pregunta: ¿Cómo llegaré a la certeza absoluta?

Respuesta: ¡Procura estar *absolutamente* cierto!

¡Esto es Lutero en su jugo! ¡Y que aun haya en nuestros días admiradores de tal contrasentido! Los teólogos protestantes se tienen por muy honrados en bailar de coronilla las fantásticas contradanzas que les toca Lutero.

Y los católicos ¿no podían asimismo darse a entender que estaban ciertos y aun certísimos de su doctrina? ¡Ya se ve que sí! Pero un católico ya se guardará muy bien de seguir tal ejemplo. La fe, esta virtud sobrenatural y divina le da incomparablemente mayor número de luces acerca del verdadero camino de la gracia que todos los esfuerzos pelagianos de Lutero, y los motivos de credibilidad que la Iglesia propone legitiman esta fe en consonancia con el sentido común.

Con este indicio puramente subjetivo de que se está en gracia, no ha dado, por lo tanto. Lutero grande consuelo a las almas. Más ¿por qué razón no puso como el mejor indicio el gozo y el deleite que se encuentra en Dios? *Porque no podía hacerlo así;* porque el gozo y deleite que hallamos en Dios, son efectos de *nuestro amor a Dios,* y Lutero nos había dicho que el amor a Dios nos era imposible y quedaba excluído de su sistema por ser una "obra de la ley". Y sin embargo, ya hemos oído decir a S. Agustín (1), que precisamente el amar a Dios es lo que distingue a los buenos de los malos.

Analicemos aún otro indicio: *la pureza de conciencia,* o sea el estado en que se halla el hombre que, según el testimonio de ella, se encuentra sin pecado mortal. También Lutero admite este indicio; pero ¿cómo adaptarlo a su sistema? Es muy sencillo: para poseerlo no es necesario que estemos purificados del pecado, sino que basta solamente que el pecado esté habitualmente disimulado; si te crees lleno de pecados, dice Lutero, cree, o mejor dicho confía, y entonces tus pecados se traspasan a Cristo; la fe o con-

(1) *Supra,* p. 291, n. 6; 292, n. 3.

fianza produce este *efecto mágico* (1). De la misma forma se adquiere también la certeza de la salud. Ahora, substituyendo a estas palabras su verdadero significado, el sentido *apropiado* que nos da esta explicación, es el siguiente: *engáñate y sugestiónate a tí mismo* figurándote que tus pecados en lugar de hallarse en tí, se hallan en Cristo, y con eso ya estás limpio de toda culpa y seguro de la gracia "aunque cometas en un solo día mil fornicaciones y otros tantos homicidios" (2).

Pero se dirá que Lutero se remite al *testimonio interior*. "En su Espíritu, Cristo está absolutamente cierto de que agrada a Dios. *Por eso nosotros que tenemos su mismo espíritu* debemos estar ciertos de que nos hallamos en gracia *por el mérito de la certeza de Cristo*" (3). Con esto no queda en menor evidencia la petición de principio; el hecho de nuestra justificación y la certeza de nuestra salud se fundan en esta *suposición* (de la cual no se da ninguna prueba) de que poseemos el espíritu de Cristo, y que, por lo tanto, así como Cristo está seguro de que es grato a Dios, así también nosotros debemos estarlo. Jesucristo lo ha cumplido todo en *lugar nuestro*, y nosotros

(1) Ya en 1517 escribía Lutero: "Ita quoque magnus est error eorum, qui ad sacramentum Eucharistiae accedunt arundine illa nixi, quod confessi sunt, quod non sibi conscii sunt peccati mortalis, vel praemiserunt orationes et praeparatoria: omnes illi judicium sibi manducant et bibunt, quia his omnibus non fuerunt digni et puri, imo per eam fiduciam puritatis pejus polluuntur; sed si credant et confidant gratiam se ibi consequuturos, *haec sola fides facit eos puros et dignos*, quae non nititur operibus illis, sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos. In praesumptione igitur istorum accedendum est, et sic accedentes non confunduntur". (*Comentario sobre la Epístola a los Hebreos*, I, fol 99v. Repite lo mismo palabra por palabra el año siguiente: Weim., I, 330). V. también *supra*, p. 371. Entre paréntesis, ¿cómo no quedarse perplejo al leer semejante interpretación de la Escritura? Pero el estado de alma de Lutero le obligaba a amañar estas afirmaciones e interpretaciones, lo mismo que a desfigurar la doctrina católica, fingiendo ver la confianza en las obras donde quiera que los católicos hablan de ellas. Este proceder tiene fácil explicación en un hombre como él, que fracasó en todas sus obras, y que con deliberado propósito pone siempre a los hombres de peor calaña como prototipos de toda la humanidad.

(2) *Supra*, 347 y s.

(3) *In Galat.*, II, 165 "Christus certissimus est in Spiritu suo, se Deo placere, etc. Ideo et nos, *cum eundem spiritum Christi habeamus*, debemus certi esse, nos esse in gratia, etc. propter eum qui certus est".

debemos tomarlo a él por nuestro representante hasta el extremo de que, sin actividad alguna por parte nuestra, podemos computar por nuestra su actividad: he aquí, en resumidas cuentas, la afirmación sobre la cual descansa toda la construcción de Lutero. La Escritura y la tradición la contradicen en todas sus partes; pero ella encuentra su punto de apoyo en el estado moral de su autor y es el eje central de su teología.

Si se me objeta que la afirmación de que poseemos el espíritu de Cristo se apoya en el *testimonio interior* que no necesita nueva comprobación, responderé que en la página misma en que Lutero habla de este testimonio, *lo suprime* de un plumazo al escribir: "Si *pudiéramos* saber con certeza que estábamos en gracia y que *poseíamos el espíritu de Cristo.* ¡ah! entonces estaríamos gozosos..., mas, por cuanto experimentamos en nosotros movimientos *contrarios* de *temor,* de *duda,* de tristeza, etc., *no nos atrevemos a darlo como cierto*" (1). Por manera que el famoso testimonio interior, depende únicamente de las maniobras individuales de cada cual, de *sus* esfuerzos y de su *audacia en afirmarse en la certeza de que posee el espíritu de Cristo.* Claro es que Lutero dice que quien da a cada uno esta certeza es el espíritu de Cristo o el Espíritu Santo; pero cuando es preciso decidirse, lo que ha engañado a Lutero huele a otra cosa del todo diferente del *Espíritu Santo* y de la seguridad que produce este divino Espiritu, de suerte que el "reformador", imitando a los pelagianos, se vió obligado a acudir en alzada a los esfuerzos *puramente humanos. Atrévete a dar como cierto que tienes el espíritu de Cristo.* "Es una *habilidad* esto de dar un brinco desde mi pecado hasta la justicia de Cristo, y, por ende, quedar tan seguro de poseer la piedad de Cristo, como lo estoy de que soy dueño de mi propio cuerpo" (2). La obligación de estar cierto de la salud o gracia, se resuelve en la obligación de *redimirse a si mismo,* que hoy se

---

(1) *Ibid.*, p. 165-166. (*Supra,* p. 433, n. 3).

(2) *Conversaciones de Sobremesa* de Lutero, (años 1531-1532) (*Tischreden Luther's aus den Jahren* 1531 *und* 1532), ed. de PREGER, 1888, p. 41.—V. también el *Diario* (*Tagebuch*) de CORDATUS, ed. de WRAMPELMEYER, 1885, p. 131, n. 573; *Mart. Lutheri Colloquia, ed.* de BINDSEIL (1863-1866), II, 298.

profesa francamente. Con razón decía Lutero que el *pelagianismo* no muere nunca (1), y él ha probado con su propio ejemplo la verdad de este dicho.

Su teoría de la certeza de la salud significa un enorme extravío de la mentalidad humana, sin librarnos, con todo, de la incertidumbre. Y así, como último recurso, no halla a mano Lutero mejor consejo para un hombre acobardado que el de que *tenga por cierto que, oyendo a Lutero,* oye al *mismo Dios,* y esto debía ser todo su consuelo (2).

Pero ¿qué diremos de los teólogos protestantes que aun en nuestros días creen a puño cerrado y copian servilmente todos estos absurdos y todas estas mentiras? Ahí está, pongo por caso, Seeberg, que sin preocuparse lo más mínimo de si son o no contestes entre sí mismas, sin examinar el veradero sentido de las palabras, sin dudar un instante si todo ello no será más que pura palabrería, aunque intencionada, por supuesto, va enfilando al azar las siguientes proposiciones de Lutero: "El creyente sabe directamente que tiene a Dios a su favor; posee a Cristo, dándose cuenta de ello, como también de los efectos de la gracia en su corazón; advierte en su interior la presencia del Espíritu Santo y del pecado. Esta percepción cierta, directa e interior produce una experiencia verdadera y no vagas persuasiones; la experiencia de la fe, advierte la presencia de Cristo; para que la fe sea firme en nosotros, es preciso que sobrevenga la experiencia; sin esta experiencia personal, Cristo no es nuestro Salvador; solamente donde se halle este advertimiento o esta experiencia se llega a estar *cierto* de la propia fe, del propio estado de gracia. El conocimiento directo y la experiencia duradera de los objetos de la fe, son, por lo tanto, la última y la verdadera prueba de la realidad de estos objetos" (3).

---

(1) *Operationes in Psalmos* (Weimar, V, 485; 1519-1521): "Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam extinctus". Lutero debía haberse guardado más que ningún otro de acusar a la Iglesia o a los escolásticos de pelagianismo. Frecuentemente, bajo sus *palabras* cristianas, se hallan *ideas* pelagianas.

(2) *Palat.* 1955. (Cartas consolatorias de Lutero y otros), fol. 99v.: "Haec sit consolatio tua, Christum ubique addesse, et *certo statuas, te Deum audire, quando me audis*".

(3) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 241. THIEME (*Die sittliche Triebkraft des Glaubens; eine Untersuchung zu Luthers*

Si Seeberg se hubiera tomado la molestia de examinar según su verdadero sentido solamente una cualquiera de estas afirmaciones, hubiera caído en la cuenta de la gran pobreza de las ideas que contienen. Vamos a hacer la prueba con *una sola*, y sea la de [tener] *la certeza de la fe.* Seeberg empieza por remitirnos a la edición de Erlangen, t. XIV, p. 220 (1). Allí habla brevemente Lutero sobre la necesidad de "certificarnos de que tenemos fe"; y de esto se explica más por extenso en el segundo pasaje indicado por Seeberg (2). Sin embargo, la certeza de la fe, no es la certeza de la salud, ni siquiera la certeza de la salud se deriva de la certeza de la fe. Lo que Lutero alega con tal motivo no es más que una nueva petición de principio y un nuevo sofisma. Su argumentación puede resumirse así: "Todos deben *creer* que Cristo ha derramado su sangre por los pecados de *cada uno de ellos,* y presumirlo y suponerlo con una constante *seguridad, afanándose* en llegar a la certeza en esta materia. *Esta fe* nos justifica y cada uno la advierte en sí mismo; porque, como dice S. Agustín, es vista con certeza plenaria por el que la posee". De ahí concluye contra los escolásticos: *Luego el hombre por su fe llega a conseguir la certeza de su salud.*

Pero ¿por ventura según la doctrina de la Iglesia no hay también obligación de creer que Jesucristo ha derramado su sangre por los pecados de todos los hombres y, por lo tanto, por los pecados de cada uno de nosotros en particular? ¿Se infiere, sin embargo, de esto que los pe-

(1) Erl., (1.a ed.). 14, 220: (2.a ed.), 14, 259 (9 de nov. de 1522).
(2) Weim., II, 458 (1519).

Theologie, 1895) hace lo mismo que Seeberg. Se aceptan como probadas las afirmaciones gratuitas de Lutero; mejor dicho, se las estampa por encabezamiento, como cosa indiscutible, sin que ocurra el menor escarabajeo de preguntarse si se adaptan al sistema de Lutero, o si, prescindiendo de este sistema, son o no son de recibo. Nunca han parado mientes los teólogos protestantes en que Lutero se vió *en la necesidad* de hacer muchas declaraciones que estaban en completa contradicción con sus principios, *o que, si se pesaba el valor de las palabras,* no hacían *sentido ninguno.* En parte, procede en ellos este error de que desconocen que el punto de partida de la evolución de Lutero fué la invencibilidad de la concupiscencia y que el deplorable estado de su alma es el eje central de su teología. Con respecto a los obstáculos que observan o con que tropiezan, o *no dicen una palabra,* o los *aderezan a su talante.*

cados de cada hombre en particular sean borrados? ¿Por qué, entonces, estableció además Jesucristo el sacramento del bautismo? ¿No ha demostrado al hacerlo así que era preciso que los frutos de la redención fuesen aplicados a cada uno de nosotros? ¿Por qué, además, dijo a los apóstoles en general y a S. Pedro en particular: "Se les perdonarán los pecados a aquellos a quienes vosotros se los perdonáreis, y les serán retenidos a aquellos a quienes vosotros se los retuviéreis"? (1). Las condiciones que Jesucristo, el divino fundador del cristianismo, ha impuesto para la remisión de los pecados y la justificación, son, por lo tanto, muy diferentes de las de Lutero. ¿Dónde ha dicho Jesuristo o cualquiera de sus apóstoles que el perdón de los pecados depende de la *certeza* con que se crea en este perdón, es decir, de una certeza que no es más que el resultado de nuestros esfuerzos, y de una fe sin arrepentimiento ni caridad? ¡Cuándo más razonable es la doctrina cristiana, esto es, la doctrina católica!

Yerra bravamente Lutero cuando para apoyar sus afirmaciones apela a S. Agustín (2). ¿Qué es, en efecto, lo que dice este insigne doctor? *Cada cual sabe si cree o no cree;* la fe está en nostros, y si la poseemos, tenemos conciencia de ello; nosotros sabemos si asentimos o no al objeto

---

(1) *Joann.* XX, 23; *Matth.*, XVIII, 18 y XVI, 19.

(2) Por ejemplo; en su primer *Comentario sobre la Ep. a los Galat.* (1518-1519) escribe Lutero: "Nihil tibi profuerit *credere*, Christum esse pro peccatis sanctorum aliorum traditum, pro tuis autem dubitare. Nam hoc et impii et demones credunt. Verum constanti *fiducia praesumendum* est tibi, quod et pro tuis, et unus sis illorum, pro quorum peccatis ipse traditus est. Haec fides te justificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Haec est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse: impetrandus ergo per humilem et *in seipsum desperatum spiritum.* Fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus quod in teipso perditus: *laborandum* autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus *Agustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet?*" En adelante volverá muy a menudo Lutero sobre este pasaje de S. Agustín, por ej., en 1520 (Weim., VII, 122), en el segundo *Comentario sobre la Ep. a los Galat.* (1535), II, 162, etc.

de la fe (1). Esto, ni más ni menos, es lo que dice S. Agustín. Cuando dice Lutero que los escolásticos desmienten la doctrina de S. Agustín, falta a sabiendas a la verdad, o es un ignorante que nos muestra al mismo tiempo que confunde la certeza de la fe con la certeza de la salud (2). Sto. Tomás, por ejemplo, cita a menudo este pasaje de S. Agustín y lo comenta (3), y hasta lo aduce él como prueba en favor de su tesis de que el acto de fe no tiene menor certeza que el acto de ciencia (4). También S. Buenaventura cita y comenta este mismo pasaje (5); pero, como eran profundos teólogos y filósofos, se guardaron muy bien de inferir de él la conclusión de Lutero: *luego yo tengo por cierto que me hallo en estado de gracia.*

Por otra parte, Lutero ni siquiera ha entendido a S. Agustín. En el citado pasaje no dice el santo Doctor que se pueda *sentir* la presencia de la fe, sino que se la puede *ver*, mientras que, según Lutero, en opinión de S. Agustín se puede *sentir* [advertir] *la presencia de la fe con una certidumbre absoluta* (6). La razón es porque, según Lutero, la fe es esencialmente una *confianza*, y como quiera

---

(1) *De Trinitate*, l. 13, c. 2, n. 3: "Fidem ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus... Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia... Ipsam fidem quando inest in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt, intus est fides, et rerum quae non videntur, videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis". Dice también (*ibid.*, lib. 14, c. 2, n. 4): "Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt", etc. V. además *De Gen. ad lit.*, l. 12, c. 31, n.o 69.

(2) *In Galat.*, II, 163: "Augustinus recte et pie dicit, unumquemque fidem suam certissime videre, si eam habeat. Hoc ipsi (sophistae et monachi) negant. Absit, aiunt, ut certo statuam, quod sim in gratia, quod sim sanctus, quod habeam Spiritum sanctum, etiamsi sancte vivam et omnia faciam".

(3) He aquí la explicación que da en el tratado *De veritate*, qu. 10, a. 9, ad 8: "Fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso, quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus, qui sunt in parte affectiva".—I p., qu. 87, a. 2. ad. 1.: "Nullus fidem se habere scit nisi per hoc, quod se credere percipit".

(4) *In 3 Sent., dist. 23, qu. 2, a. 2, qu. 3.* La tesis está formulada de este modo: "Actus fidei non habet minorem certitudinem, quam actus scientiae". Prueba de autoridad: "Augustinus dicit, quod nihil certius est homini sua fide".

(5) *In 1 Sent.*, dist. 17, qu. 3, obj. 5.

(6) Weim., VII, 122 (1520): "Fidem autem (poenitens) certissime *sentire* potest in corde, si eam habet, ut Augustinus dicit".

que la confianza pertenece a la esperanza, o sea, a la parte afectiva, resulta que reside en la voluntad. Por lo demás, ¿qué quieren decir estas expresiones: "certidumbre de *la fe* y certidumbre de la salud *por la fe?* Hay en ellas ideas que no pueden compaginarse. Imbuidos por completo en la misma confusión de los conceptos, no pueden los teólogos protestantes caer en la cuenta de ese defecto en Lutero: Seeberg, por ejemplo, nos habla de "esta *fe* de la salud, *o confianza* producida (1) en nosotros por la revelación de Cristo... La fe es una obra de Dios, *y es una confianza* (2)".

Los teólogos protestantes tampoco tienen la verdadera noción de la fe desde el día en que Lutero perdió esta noción en la época decisiva de su vida. Se comprende, por lo tanto, que él y ellos atribuyan a la fe, a esta X o incógnita, efectos que no puede producir la fe verdadera por sí sola, y que, sin extender más lejos la vista, cifren en ella la certidumbre de la salud. De esta confusión y de esta ausencia de ideas, proceden asimismo sus definiciones de la fe que salva (3). Así, según Ritschl, creer en Cristo significa "que el valor de este amor de Dios que Cristo ha manifestado en sus actos encaminados a reconciliarnos con Dios, se hace de propiedad nuestra en la confianza de que en unión con Cristo, se subordine a Dios, considerado como su Padre y nuestro Padre, y en esta confianza alcanzaremos la certidumbre de la vida eterna y de la bienaventuranza (4). ¡Sentémonos a tomar aliento! Y, sin embargo, no sabemos todavía cómo la confianza puede darnos la *certeza.* Léanse y reléanse cuantas veces se quiera las palabras de Ritschl y no se encontrará en ellas más que bambolla. El verdadero distintivo de los teólogos protestantes es el de expresarse de una manera absolutamente ininteligible en cuanto se refiere al dogma y a la moral. Tan-

(1) ¿Así de repente, por una revelación exterior a nosotros, sin ninguna acción interior de la gracia?

(2) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 239-40. El subrayado es mío.

(3) *Heilsglauben, Item, infra,* dos páginas adelante. (N. del Dr. Paquier).

(4) *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versoehnung,* III, 1889, p. 558.

ta mayor reputación tendrá un teólogo protestante, cuanto más obscuro y embrollado sea su estilo. Para echar mano de un ejemplo conocido, ¿no es un verdadero galimatías el que nos ofrece SCHLEIERMACHER, "el teólogo más encopetado que ha tenido la Iglesia protestante desde la consumación de la Reforma (1)", cuando nos dice que "la actividad redentora" de Cristo consiste en que "*el Salvador levanta a los fieles a la fuerza de la conciencia que él tiene de Dios* (2)"?

El responsable de esta fraseología con pretensiones de profunda y en realidad huera y desprovista de sentido, es el mismo Lutero. A pesar de todas sus pretendidas experiencias místicas, *no había descubierto en sí más experiencia que la de su concupiscencia invencible y la del pecado;* cuando de ahí pasó a hablar de la *experiencia de la fe* y de la experiencia de los frutos de la obra de la redención en su alma, era natural, por lo tanto, que diese muestras de una horrorosa confusión de ideas, y que se expresase en lenguaje bambollesco. Todas las pretendidas experiencias de Lutero no tienen otro objetivo que el de ocultarnos lo que a él le escuece (3); y, aunque esto es tan claro como la luz del día, los teólogos protestantes no han querido hasta ahora verlo ni convenir en ello.

Lo que dice Harnack acerca de la certidumbre de la salud según Lutero, es una prueba de que no está bien enterado de esta materia: "El hombre desdichado, maltrecho en su interior, apartado de Dios, no puede encontrar descanso sino en lo más elevado, es decir, en la posesión del mismo Dios; esto es lo que sabía también S. Agustín. Pero *no hallará este reposo en tanto que* no esté absolutamente *cierto* de Dios, y no adquirirá esta certeza sino por *la fe.* S. Agustín ignoraba estos dos últimos datos" (4). Eso sí que es cierto: S. Agustín ignoraba semejante... barbari-

---

(1) E. ZELLER, *Vortraege und Abhandlungen. Erste Sammlung,* 1875, p. 196.

(2) *Der christliche Glaube nach den Grundsaetzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt,* 1861, II, 94.

(3) Es decir, de ocultar el verdadero origen de la teoría de Lutero sobre la justificación por la fe, etc. (N. del Dr. Paquier).

(4) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 759. V. además *supra,* p. 10.

dad. Unicamente la *caridad*, y no la fe separada de la caridad, es la que da al hombre la *posesión* de Dios; no es más que la caridad la que nos *une* a él, y no la fe sola. Mas para Lutero la caridad era una región inexplorada.

Prosigue Harnack: "Teniendo el valor de asegurar lo que él *había vivido* [experimentado] (1): *la identidad de la fe y de la certidumbre de la salud,* descubriendo de esta suerte hacia dónde se *encaminaban* las tentativas de reforma de la edad media, levantó estas tentativas sobre ellas mismas y las puso remate" (2). ¡Valientes baladronadas! ¿Podría Harnack, dejándose de hojarascas, citarme, con respecto a la edad media, *una sola* tentativa de reforma con el tema de la certidumbre de la salud? Ya lo he retado a probar lo que afirma en otra obra suya de que la mística de las órdenes mendicantes se proponía producir la certeza de la salud (3), y vemos aquí que afirma una cosa parecida con relación a todas las tendencias reformadoras de la edad media (4).

---

(1) El subrayado es mío.

(2) *Ibid.* Harnack dice en una nota: "¡Con esto aventajó Lutero a la mística!"

(3) *Supra*, I, p. 251.

(4) Sobre las relaciones entre la "reforma evangélica" y las tentativas de reforma de la edad media, tiene Harnack ideas verdaderamente estrambóticas. Dice así (*Das Wessen des Christemtums,* 4.a ed., p. 168): "El protestantismo no es un fenómeno espontáneo producido por una especie de generación equívoca (*generatio aequivoca*), sino que ha sido provocado, como ya lo indica su nombre, por los intolerables abusos que existían en la Iglesia católica, y es el resultado final de una larga serie de ensayos de reformas análogas realizados en la edad media, pero que no tuvieron éxito". Harnack casi parece ignorar que en las tentativas de reforma de la edad media se buscaba una cosa muy diferente de lo que pretendía la "reforma evangélica", y que en esta misma reforma, es preciso distinguir entre el punto de partida de Lutero y el de luteranismo. (*Supra,* T. I, págs. 29 y s.). Por otra parte, no ha sospechado él que los Padres de la Iglesia protestante eran tan diestros como sus correligionarios de nuestros días en embaucar la opinión pública con frases ampulosas y términos retumbantes como el mismo nombre de la *reforma.* Si Harnack quisiera estudiar sin parcialidad alguna la evolución de Lutero y del luteranismo, acabaría por deducir las mismas consecuencias de la introducción de la presente obra: El luteranismo *fué el pantano en que desembocó la corriente de la decadencia* de la edad media, y no el resultado de las tentativas de reforma de esta época.—Ya estamos enterados de los amargos lamentos de Lutero sobre la corrupción que iba cundiendo cada vez más en Alemania; "todos los vicios, la avaricia y la usura,—escribía él en 1542—la lujuría, las enemistades, la felonía, la envidia, el orgullo, la impiedad, y la blasfemia han llegado a tales términos, que cuesta trabajo creer

En lo que nos dice Harnack sobre las *experiencias íntimas* de Lutero, especialmente en lo tocante al tema de la certidumbre de la salud, demuestra *demasiada candidez*: "La *experiencia* era precisamente la certidumbre de la gracia... Tal fué la *experiencia* de Lutero (1)". Ya hemos dicho el valor que tienen las experiencias de Lutero; no tenía *experiencia* sino de una sola cosa, que era su *concupiscencia* invencible y el *pecado*. Esta *experiencia* es la que lo arrastró a todos sus errores, y señaladamente a esta doctrina de la salud que, según Harnack "es la que realmente convirtió el protestantismo en una reforma". Lutero *nunca* vivió (*experimentó*) la certidumbre de la salud y todos los expedientes que prescribe a sus adeptos para adquirirla tienden a tomarse muchas molestias, a ejercitarse en ganar por sus puños la habilidad que nos ha de dar la certeza de la salud: él mismo confiesa que, por su parte, *todavía no había podido ponerse al corriente* en esta habilidad (2).

Mentira parece que haya podido decir Harnack: "Lutero nos decribe en términos a la vez vigorosos y festivos en qué consiste la *experiencia* que la gracia de Dios le ha otorgado *vivír*. Esta experiencia ¿fué para él la certeza de que por la fe en Jesucristo poseía un Dios misericordioso (3)"? ¡De una pura invención, o de una ilusión de Lutero, se hace una *cosa vivida* por el "reformador"! Mas ¿quién ha negado antes de Lutero que tenemos en Jesucristo un Dios misericordioso? Desde luego que no ha sido la Iglesia católica (4).

(1) *Das Wessen des Christentmus*, p. 169.
(2) "Ego miror, quod hanc doctrinam non possum discere, et omnes mei discipuli putant se (eam) ad unguem scire" *Pláticas de sobremesa*, (años 1531 y 1532), *loco cit.*; CORDATUS, *loco cit.*
(3) *Supra*, II, 327 y s.
(4) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 760.

que Dios llegue a perdonar a Alemania... En ninguna parte se ven síntomas de penitencia sino, por el contrario, en todas partes se observa la más tenaz obstinación". (DE WETTE, V, 462, 470). Y ¿cuál era la causa de esta corrupción? Esa *doctrina de la salud* que, al decir de Harnack, es la que ha hecho del protestantismo una reforma. (*En el mismo pasaje*). El desboradamiento del mal, que fué el luteranismo, no era más que el fruto; la doctrina de Lutero y sobre todo, la de la *certidumbre da la salud*, este consuelo de los "*semicristianos*", ha sido la raíz.

Lutero no podía tener la experiencia de la certidumbre de la salud: no ha llegado a poseer ni siquiera el fundamento de esta certidumbre, conviene a saber, *la fe que salva*, porque, jamás la experimentó ni la vivió. Cuando, por descuido, se explica con franqueza sobre este particular, nos confiesa que, por más de que predicaban su teoría de la justificación (por la fe sola), tanto él como sus predicadores a duras penas creían en ella (1). *Lo que se ha vivido, no cuesta, sin embargo, creerlo.* Tan convencido estaba Lutero de que su "Evangelio" se hallaba en contradicción completa con la sana razón y, por consiguiente, con toda legítima experiencia, que muchas veces llegó a manifestar verdadero temor de que este "Evangelio" desapáreciera después de su muerte, y que de esta manera no tendría el papa nacesidad ninguna de entrar en campaña contra él (2). Sus palabras acerca de la flaqueza de la fe y sobre las primicias de la fe y del espíritu de Cristo en nosotros ¿no son pruebas en contrario de estas experiencias? (3). En otras muchas expresiones suyas hallamos asimismo la confirmación de que no ha habido tales experiencias (4). Decía él que también S. Pablo había tenido mucha dificultad en creer en la redención (5). Hasta im-

(1) *Opera exeg. lat.*, XXIII, 140 (1534): "Est autem nulla religio in orbe terrarum, quae hanc sententiam de justificatione admittat, *et nos ipsi privatim aegre eam credimus*, quamquam publice eam docemus. Ideo quoque diligentius hic locus cognosci debet, quod sit seu fundamentum, quo novum Testamentum seu Evangelium nititur, qui solus nos et religionem nostram ab omnibus aliis religionibus distinguit".

(2) Erl., 48, 186 (1531).—En 1549 Esteban TUCHER refería que "delante de muchas personas dignas de crédito, y singularmente delante del Dr. Agustín Schurf, había dicho el Dr. Martín Lutero: "Después de mi muerte, ninguno de estos teólogos se mantendría firme". Erl., 16, 149.

(3) *Supra*, p. 284 y s. V. también p. 303, n. 2.

(4) Refiere al caso MATHESIUS que Antonio Musa, pastor de Rochlitz (Sajonia) se lamentaba delante de Lutero de no poder creer él mismo lo que predicaba a los demás; Lutero le respondió: "Dios sea loado, y gracias le sean dadas de que a los demás les ocurra lo mismo que a mí: yo creía que era yo el único que se hallaba en estas condiciones". *Historien von Mart. Luthers Leben*, Nuernberg, 1570, p. 139. No me detendré en las *Pláticas de Sobremesa*, II (1845), 178, 188, 191, etc.

(5) Erl., 48, 65: "Pablo quiere decir: *Creer* este artículo de tal suerte que se adhiera uno a él con fe completamente pura, es *más difícil* de lo que uno se puede imaginar. Bien puedo yo predicarlo, *pero no puedo por igual creerlo firmemente;* con todo, yo me hago fuerza para conseguirlo".

posible le era a Lutero *vivir* de la fe, y así en 1538, como Justo Jonás pretendiera saberlo todo en la Escritura, le respondía Lutero: "Pues yo he predicado durante veinticinco años, y todavía no comprendo este texto: El justo vive de la fe (1)". Si hubiera tenido una *experiencia cualquiera* de la fe, lo cual es imposible sin la caridad, no hubiera tenido dificultad en comprender este pasaje.

Pero volvamos a Harnack. El cree a Lutero bajo su palabra, sin haber examinado de antemano en qué época se hallan en sus obras los primeros bosquejos de su doctrina de la certeza de la salud, o bien, si desde un principio apeló a una experiencia personal. Si Harnack hubiera hecho esta indagación, hubiera descubierto que sólo a contar desde 1517 (2) empezó Lutero a enunciar esta doctrina, y continuó en lo sucesivo sin hablar más que de *una sola* experiencia, de *una sola* cosa vivida, esto es, de la experiencia de sus pasiones indomables, de la concupiscencia y del pecado; pero *jamás* de la experiencia de la certidumbre de la salud. Lo que Lutero nos hace oír, y ésto aun en epoca muy avanzada, son lamentos de lo que siente en sí mismo, todo lo contrario de la remisión de los pecados. Si Harnack se hubiera tomado la molestia de estudiar a Lutero con un poco de método, hubiera descubierto que el año mismo en que el Reformador expuso por vez primera la doctrina de la justicia imputativa de Cristo, y la del trastrueco en cuya virtud nuestros pecados se traspasan a Cristo y la justicia de Cristo se traspasa a nosotros, es decir, en 1515, *excluía él terminantemente* la certidumbre de la salud (3) e insistía con grande empeño sobre la obligación de mantenernos siempre en temor y temblor.

Harnack prescindió de tantas averiguaciones, y así no se dió cuenta de que la doctrina de la certidumbre de la salud, lejos de ser el producto de una *experiencia vivida*, no

---

(1) *Journal de Lauterbach*, p. 81. Respondit Lutherus: "Jonas semel dixit, se omnia scire in Scripturis sacris, et subirascebatur mihi, quod non conniverem illi. Sed ego novi, multa me nescire. Ich habe 25 Jahr gepredigt, und versthe den locum noch nicht: Justus ex fide vivit".

(2) V. *supra*, p. 334, n. 1, los pasajes de su *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos*.

(3) *Supra*, p. 384-389.

era, por el contrario, sino una conclusión errónea. Si en sus investigaciones sobre los "terrores" de Lutero en el claustro hubiera procedido con un poco más de crítica (1), tal vez le hubieran dado alguna luz sobre las afirmaciones posteriores de Lutero relativas a la certidumbre de la gracia. Ya dejo dicho (2) que Lutero no comienza a hablar de estos "terrores" sino a contar desde 1530, es decir, desde la fecha de la dieta de Augsburgo, en que su odio contra la Iglesia se había enconado más de lo que estaba, y en que él se mostraba más osado y más mordaz, y todo se creía que le era permitido (3). Sus palabras y sus obras *del tiempo* de su vida monástica prueban precisamente lo contrario de esos "terrores claustrales". Cuanto más se iba alejado de la Iglesia y más grande era el abismo que lo separaba de ella, tanto más se acrecentaba su odio, y de ahí que poco a poco fué urdiendo relaciones de historietas autobiográficas *que él mismo desconocía totalmente al tiempo de pasar por ellas.*

La razón de esta táctica trapacera, bien a la vista está: debía servirse de ella para autorizar sus doctrinas. Quien puede remitirse a sus experiencias personales, siempre está seguro de causar efecto; efecto que corroboró Lutero falseando y desfigurando las doctrinas de la Iglesia que eran contrarias a sus pretendidas *experiencias,* y muy a menudo, hasta el punto de que, tal como él las presentaba, era de necesidad notoria rechazar aquellas doctrinas como anticristianas. El año 1520, en que no hacía muchos que había profesado, dió en decir que ignoraba la intención con que había hecho sus votos; pero a medida que se iba alejado del tiempo de su profesión, se le va ocurriendo algo más que decirnos sobre este punto, hasta que, por fin, en 1533 nos refiere que él debió de hacer el voto con la idea de que de allí en adelante no tendría necesidad de los sufrimientos de Cristo (4). En realidad, todo cuanto durante su vida monástica y hasta 1520 dijo en publico y en la intimidad, da a entender que no le fué tan mal en el trascurso de su

---

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 737.
(2) *Supra,* T. I, p. 60 y s. p. 415-474.
(3) *Supra,* T. II, p. 14-16.
(4) *Supra,* T. I, p. 86-87; *id.,* p. 275.

vida claustral. Pero desde 1520 en adelante, a medida que se iba apartando de este período, cada vez va encontrando más novedades que contar con respecto a los terrores de su vida religiosa, hasta que en 1533 hace saber al mundo que él en el convento "fué el más desventurado de los hombres, pasando los días y las noches gimiendo y desesperándose, hasta el extremo de que nadie podía darle consuelo" (1). Hace otro tanto con respecto al "bautismo monástico", de que ninguna noticia tuvo durante su vida conventual, mientras que más tarde, como lo hemos visto en la primera parte, tiene sobre esta materia una facundia inagotable.

Lutero era un maestro en mauleria. Exponía la doctrina católica según lo requerían las necesidades del momento. Cuando bien le cuadraba para sus planes, decía que el papa se limitaba a *prohibir* el matrimonio, mas que no lo *condenaba;* por el contrario, cuando le parecía más útil enseñar que el papa *condenaba* el estado conyugal como un estado pecaminoso, acusábalo en este sentido (2).

Con respecto a su propia doctrina, sigue el mismo proceder, con esta sola diferencia de que cada vez va desfigurando y afeando más la doctrina católica para hacer que valga más la suya. Los medios son los mismos en ambos casos: la mentira y la impostura. Ya le hemos oído decir: "Qué mal habría en que por lograr un bien mayor y en utilidad de la Iglesia cristiana se dijera una buena y gorda mentira?" (3). *El fin justifica los medios;* este principio no puede ser más luterano, y gracias a él, Lutero y el luteranismo han llegado a ser lo que fueron y son. Pero también es muy luterano el atribuír este principio a los católicos para divertir hacia ellos la atención del público.

---

(1) Erl., 31, 287-288. V. también *supra,* T. I, p. 415-474, donde hago ver que Harnack admite con demasiado buenas tragaderas estos cuentos de los últimos años de Lutero. No conocen mejor al heresiarca los que, como PREUSS (*Die Entwicklung des Schriftprinzips,* p. 3) y KOESTLIN (*Martin Luther,* 5 ed., I, 66), atribuyen a Lutero el pasaje de Weim., I, 557 (1518): "Sed et ego novi hominem", etc.; no se fijan en que *ibid.,* p. 423, la misma expresión ("Sed et ego novi hominem") encabeza otra relación con la cual, indudablemente, nada tiene que ver Lutero.

(2) *Supra,* T. I, p. 278-280 y sigs.

(3) *Supra,* T. I, p. 140. ¡Esta es la "sencillez de corazón que él se atribuye en 1521! Weim., VII, 867.

Hacia fines de 1517 ya vemos a Lutero decidido a no ceder en nada ante los teólogos escolásticos de Erfurt en lo tocando a sus teorías: no se achicará por su parte—dice—porque eso sería declararse en quiebra (1). En quiebra o no, este achicamiento le era del todo imposible. Aun cuando quisiéramos suponerle la mejor voluntad ¿quién puede imaginarse esta circunspección o esta *modestia* (como él dice) en un Lutero (2)?

En 1518, cuando ya está en lo recio de la batalla, todavía era más incisivo, y da su doctrina por cierta, a pesar de que en 1516 había dicho que era menester o recibir directa misión de Dios, y esta misión había que probarle con signos o milagros, o haber recibido esta misión de la Iglesia (3). Por lo demás, según escribirá más tarde, no había ninguna religión en el mundo que admitiera la justificación por la fe sola (4). La Iglesia católica era una de estas religiones, y, por consiguiente, no iba a confiarle esta misión, ya que, por otro lado, tampoco podía él alegar una misión directa de Dios.

En 1524, con motivo de Münzer, todavía escribirá al consejo de Mulhouse: "Si dice que Dios y su Espíritu le han enviado, como a los apóstoles, obligadle a probarlo con señales y milagros, o prohibidle predicar. Porque *cuando Dios quiere cambiar el curso ordinario de las cosas*, obra siempre milagros para indicarnos su voluntad (5). Mas con estas palabras Lutero se condenaba a sí mismo; no ignoraba que él cambiaba el *curso ordinario* de las cosas, y que, por otra parte, no podía jactarse de haber recibido una misión directa de Dios. Su misión era completamente humana, y él decía en la misma carta: "Yo nunca he predicado ni querido predicar sin haber sido previamente rogado *por los hombres* o llamado por ellos (6). Siendo así ¿cómo podía inspirar confianza?

(1) Enders, I, 124 y s. (Lutero a Juan Lang, 11 de nov. de 1417).

(2) Fuerte es la frasecilla; mas Lutero mismo dice, dirigiéndose a Juan Eck: "Ecciana modestia—bien sabes tú lo que esto quiere decir"! Weim., VI, 587. Erl., 24, 21 (1520). N. del P. Weiss.

(3) *Supra*, p. 251-255.

(4) *Supra*, P. 471, n. 4.

(5) DE WETTE, II, 538 (14 de agosto de 1524).

(6) *Ibid.*—[V. también Enders, XI, 40 (1536) y Grisar, III, 803].

Poco después de 1530, decía; "No hay un solo demonio, hereje o jefe de secta que se atreva a decir: "Yo, demonio o hereje, predico *mi propiá* doctrina"; siempre se las componen para decir: *"No es mi* doctrina lo que yo predico, sino que es *la palabra de Dios"; todos* pretenden predicar la palabra de Dios". Si un predicador, un doctor o un pastor duda que su doctrina sea la palabra de Dios, debe callarse y no abrir la boca "antes de estar cierto de que lo que dice es la palabra de Dios" (1). En 1514 escribía que "los arrianos y todos los herejes se *pavoneaban* frente a la Iglesia católica de su saber y de la verdad de su doctrina y que despreciaban a los demás (2). Cuatro años más tarde, se le presenta ocasión de hablar de la misma materia: había sido atacado a causa de su doctrina, y recibido noticia de que el cardenal Cayetano iba a proceder contra él en calidad de legado del papa en la dieta de Augsburgo, y escribía él con tal motivo: *"Tengo* por un deber de mi corazón y de mi conciencia *reconocer* y *confesar* que todo lo que yo sostengo y me impugnan mis adversarios, *lo tengo recibido de Dios* (3)".

Pero todavía no dice claramente: "Cierto estoy de que mi doctrina es la doctrina de Dios"; mas ve con evidencia que este es el único medio de esquivar la acusación de no reconocer más que su *propia* autoridad. Procura dorar la píldora para sí y para los demás, y esto es lo que, asimismo, da a entender en una carta que algunas semanas antes escribía a Link: él tiene conciencia, le dice, de que no enseña sino la más pura teología, y *espera* que tal vez Jesucristo diga de él lo mismo que había dicho de S. Pablo: "yo le mostraré lo mucho que tiene que padecer por mi nombre". "Porque si Cristo no habla así, entonces *¿para qué me ha encomendado, de todo en todo contra mi voluntad, este ministerio de la palabra?* O ¿por qué no me ha enseñado él a decir otra cosa? Esta era su santa voluntad (4)". De esta

(1) Erl., 48, 136 (1530-1532).
(2) Weim., IV, 93-94 (1514).
(3) Enders, I, 218-219: "Id mihi reliquum est et cordis et conscientiae, quod omnia quae habeo, quaeque ipsi impugnant, ex Deo me habere *cognoscam* et confitear" (21 de Agosto de 1518).
(4) *Ibid.*, 211 (10 de julio de 1518): "Sum plane vir ille cum Jeremia rixarum et discordiae, qui quotidie novis, ut vocant, doctrinis

ilusión en que se había empeñado en ver que si él había hablado, era porque Jesucristo así lo había querido, procedía este otro sueño de que su doctrina era del agrado de Dios y aun que era la palabra de Dios. Y eso que entonces no había roto completamente aún con la Iglesia. ¿Qué hará, pues, cuando la ruptura sea completa?

En 1518 se lisonjeaba de "que él nunca llegaría a ser un hereje. Yo puedo equivocarme—añade—en el calor de la discusión; pero *no pretendo afirmar nada como inconcuso,* ni menos hacerme esclavo de las opiniones humanas (1)". Mas para no caer en la herejía le hubiera sido preciso poseer el Espiritu de Dios; "porque *los que son guiados por este Espíritu*—escribía en 1516—son los hombres *cuyo sentido y opiniones no son terquedades;* Dios los guía de una manera maravillosa a donde ellos no quieren, y a donde ellos no saben siquiera, por encima de todo sentido, hasta el punto de que, mientras son guiados, la voluntad de Dios les parece a ellos dura, desagradable y apagadora de toda esperanza. Ellos se entregan sin embargo a esta guía con una humilde resignación (2)". Pero ¿de qué manera los guía Dios? Por medio de sus superiores. El *amor propio* se resiste, sin embargo; él es el "que tienta al hombre a resistirse a los superiores y a los demás por cuya palabra y obra nos manifiesta Dios su voluntad, y él es el que nos hace aferrarnos (obstinadamente) a nuestro propio parecer (3)". *"Quien se empeñe en*

(1) *Ibid.,* 219: "Haereticus *nunquam ero,* errare disputando possum", etc. *Item* en 1519 (Weimar, II, 275): Nunquam mihi placuit *nec in aeternum placebit quodcunque Schisma".*

(2) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* fol. 247v. [Ficker, II, 269]: "Ii *qui spiritu Dei aguntur,* homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextera Dei, quo non volunt..."—*Ibid.* fol., 189 [Ficker, II, 177]: "Spiritum *quietum* et *mitem* atque *obedientem* Deus requirit".—V. además el mismo *Comentario* sobre el VIII, 14 [Ficker, II, 194].

(3) *Ibid.,* fol. 248 y fol. 229. [Ficker, II, p. 270, 239].

irrito Pharisaeos. Ego autem, ut mihi conscius sum, non nisi sincerrissimam theologiam me decere, ita jam diu praescius fui, fore ut sanctissimis Judaeis scandalum, et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem. Sed spero me debitorem esse Jhesu Christo, qui et mihi forte dicit: ostendam ei, quanta oporteat eum pati propter nomen meum. *Si enim id non dicit, cur in officium verbi hujus me invitissimum posuit?* Aut cur non aliud docuit, quod loquerer? Fuit voluntas sua sancta".

no ceder jamás, y no creer jamás que se equivoca, cosa certísima es que Adán y el hombre viejo, viven aún en él y que *en ese hombre aun no ha resucitado Cristo"* (1). "Los herejes—decia el año anterior—se rebelan contra la Iglesia: lo hacen y pasan por todo, *a excepción de la obediencia*, y así son ellos unos hombres de alma *corrompida"* (2).

Poquísimos son los que están exentos de este vicio—dice aquí con razón, Lutero—porque "todos tenemos una propensión estupenda a la "terquedad" (3). Muy lejos estaba él de pertenecer al número de estas raras excepciones. ¡Ya lo hemos oído lamentarse de su amor propio y de su ojo en alto grado perverso (4)! Siendo, como era, legítimo retoño de la Baja Sajonia (5), nada podía imaginarse más contrario a su naturaleza que la *flexibilidad de carácter y de criterio*, que es un indicio de la presencia del Espíritu de Dios en un alma. Por otra parte, jamás tomó a pechos el domeñar su carácter tozudo, y se dejó llevar de él hasta que acabó por caer bajo el total dominio de su concupiscencia. Jamás sufrió con paciencia ninguna contradicción; nunca supo ceder, y su manera de ver las cosas le parecía siempre mejor que la de los demás. Las disposiciones que en 1514 notaba él en los herejes, se manifestaron en él desde los primeros años de su profesorado: "Ningún hereje se deja persuadir por la discusión o la polémica, porque el hereje es siempre terco y obstinado. Reputándose por sabio, es muy difícil de convencer, y él está resuelto a *no dar su brazo a torcer a nadie en el mundo"* (6). En 1515 aplica estas palabras a los por

---

(1) *Ibid.*, fol. 231 [Ficker, II, p. 242]: *"Qui non cedit* et se non errare semper putavarit, *certissimum* est, quod *adhuc vivit* in eo *Adam* et vetus homo, et Christus nondum in illo resurrexit".

(2) Weimar, IV, 346. *Coment. sobre la Ep. a los Rom.*, fol. 348 (Ficker, II, p. 270): "homines mente corrupti". V. también Weimar, III, 97 (1513); IV, 93, 114 (1514).

(3) *Comentario sobre la Ep. a los Romanos*, fol. 261v. (Ficker, II, p. 294): "Ad quod vitium mira pronitate sumus omnes propensi, et rarissimus est qui eo careat. Teutonice *steifsinnig* (testarudo)".

(4) *Supra*, p. 17.

(5) V. al propósito RANKE, *Weltgeschichte*, IX, 2, p. 137 y s.

(6) Weimar, III, 636: "Nullus haereticus bellando et contendendo vincitur... Quia pertinax et induratus est omnis talis et incredibilis verbo. Sapiens enim est in oculis suis, ideo durus ad persuadendum et nulli cedere paratus." Esto lo reconocía Lutero aun

fiados en general; siempre se creen que son los únicos que ven las cosas a derechas y en juzgar que los demás no saben lo que se pescan (1). Merece tenerse en cuenta la circunstancia de que cuando no era aún más que un ordinario "lector", ya sus hermanos de hábito notaban en él este carácter. "Cuando lo mandaron de Erfurt a Wittenberg, fué poco sentida su ausencia por sus hermanos de Erfurt, porque Fr. Martín siempre quería tener razón, y era un disputador sempiterno", según se lee en la crónica de Oldecop (2). El mismo Melanchthon hablará más tarde sobre la testarudez de Lutero: "terquedad natural, que estaba muy lejos de ser floja en él", y de la cual "se dejaba llevar a menudo más de lo que le estaba bien a su persona y al procomún" (3).

Esta tozudez corría parejas con su excesivo orgullo (4). En el fondo, la terquedad y el orgullo son una misma cosa; estas dos inclinaciones traen a la memoria esta sentencia de Lutero: "Todo soberbio es el ídolo de sí mismo" (5). Lutero en los primeros años se achacaba a sí propio estos defectos. En 1518 aun reconocía *teóricamente* que *debía ceder* y sometarse al dictamen de la autoridad; aun tenía conciencia de que no le era permitido hacerse hereje. Pero esta teoría se hizo impotente desde el momento en que el orgullo, la terquedad y la concupiscencia se apoderaron completamente de él. El embate de la amargura y de la tentación—nos dice—no hace más que aferrarnos más a las inclinaciones que de antemano teníamos, de sucrte que quien antes era orgulloso y testarudo, aca-

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 231. [Ficker. p. 242]: "Contentiosi... ubi credere debent, demostrari sibi volunt, *semper se rectum videre praesumentes et ceteros errare"*.
(2) *Crónica de Juan* OLDECOP, publicada por EULING, p. 28.
(3) *Corpus Reformat.*, VI, 880: "Tuli autem antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονειχία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret". (28 de abril de 1548).
(4) *Supra*, p. 44 y s.
(5) Weimar. IV, 114 (1514): "Omnis superbus sibi est idolum".

siendo hereje. V. *supra*, p. 247, n. 2. (1535). Lo mismo dice Juan LANG en su *Comentario sobre la Epístola a Tito* (*Codex. Pal. lat.*, 132, fol. 88): "Talis subversum habet judicium, et putat corrigentem se errare, ideoque ad verborum pugnas conversus vult eum, a quo docetur, lucrificare".

ba por serlo más (1). Ya en 1514 había hecho esta experiencia con relación a sus pasiones dominantes que eran la cólera, el orgullo y la lujuria (2). Al venirle la contradicción de parte de la Iglesia, el resentimiento y la tentación se sublevaron en su alma, y ya no se contentará, como en 1510 y 1516 con anatematizar a los *doctores* que no pensaban como él (3), sino que anatematizará a la misma *Iglesia,* diciéndola: "*Mi* doctrina es la verdadera, como que la he recibido de Dios; la *tuya* es falsa y no es más que una mera invención de los hombres: yo soy quien tiene razón y tñ la que no la tienes".

En 1520, *su* palabra es la palabra *de Dios* y los que la combaten no son sino demonios; no tiene para ellos más que *desprecio* y su comportamiento para con ellos es idéntico al que le hemos visto censurar en los arrianos y en todos los demás herejes. Como se vanagloría de que siempre tiene a su disposición los textos oportunos de la Escritura, no tardará en legitimar su desprecio con la palabra de Jesucristo: "Guardaos de los hombres" (4), es decir, según el comentario de Lutero: "*Acostumbraos a despreciar soberamente a los hombres*" (5). Dos años más tarde, escribirá: "He aquí lo que debes responder: "Que Lutero sea un pillastre o un santo, nada se me da a mí: *pero su doctrina no es de él,* sino *del mismo Cristo*" (6). En el mismo año de 1522, apostrofa en estos términos a Enrique VIII, rey de Inglaterra: "*Yo* estoy cierto *de que he recibido del cielo mi doctrina* y la hice triunfar, aun contra aquel *que en su dedo meñique tiene más poder y más artimañas* que todos los papas, reyes y doctores juntos". Su testarudez y su obsti-

---

(1) *Supra,* p. 139, n. 2.

(2) *Supra,* p. 28, n. 1.

(3) En su *Comentario sobre las Sentencias,* hablando de la idea que hay que formarse sobre las relaciones del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, dice: "Ego autem, licet multi incliti doctores sic sentiant (sean de otro parecer), tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes, et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago Dei, ideo dico cum apostolo: Si angelus de coelo, i. e. doctor in ecclesia, aliud docuerit, *anathema* sit". Weimar, IX, 46. En 1516 escribe a propósito de su nueva doctrina de la salud: "*Maledictus,* qui hoc non credit". Enders., I, 29.

(4) Matth., X, 17.

(5) Enders, II, 497-498 (20 de octubre de 1520).

(6) Erl., 28, 316 (1522). V. también p. 143 y Weim., VII, 275 (1521).

nación lo arrastran hasta hacerle profetizar, cosa que le parecía más hacedera que la de obrar milagros: "A pesar de todas las puertas del infierno y de todas las potestades del aire, de la tierra y de la mar, mis dogmas *perdurarán* y el papa caerá. Dios dirá quién es el que antes sucumbe, el papa o Lutero (1)".

Todavía en el mismo año, escribía al elector Federico de Sajonia: "Por lo que hace a mi causa, he aquí mi respuesta: Ya sabe Vuestra Gracia, y si lo ignora lo pongo al presente en su conocimiento, que *yo no tengo el Evangelio de mano de los hombres, sino solamente del cielo,* por nuestro Señor Jesucristo. Hubiera podido reivindicar para mí antes de ahora, y en adelante lo haré, el título de siervo (de Dios) y de Evangelista (2)". Al leer este pasaje el Señor Harnack sintió un escalofrío: "Semejante seguridad de sí mismo, casi nos produce una impresión de angustia: no hay que olvidar, sin embargo, que *esta seguridad va unida a la humildad más profunda para con Dios;* esta conciencia no ha sido producida súbitamente, ni por visiones, sino que se ha ido desenvolviendo poco a poco, al contacto de la Escritura y de los bienes espirituales de la Iglesia" (3).

---

(1) "Certus enim sum, dogmata mea *habere me de coelo,* quae etiam adversus eum [el diablo] triumphavi, *qui in ungue novissimo plus habet virtutis et astutiae,* quam omnes Papae et reges et doctores, ut nihil agant, qui Bullas nominum et titulorum contra me jactant et libellos sub regiis incriptionibus venditant. *Dogmata meae stabunt, et papa cadet,* invitis omnibus portis inferi et potestatibus aeris et terrae et maris... Deus viderit, uter primo fessus defecerit, Papa an Lutherus". *Opp. var. arg.* VI, 391-392. En Erl., 28, 346, da Lutero una traducción estirada de este pasaje: "Por la gracia de Dios, no solamente he recibido del Cielo esta doctrina, sino que la he defendido briosamente contra cualquiera que tenga en su dedo meñique más poderío que mil papas", etc. V. PREGER, *Luthers Tischreden aus den Jahren 1531 und 1532* (1888), p. 21, n. 57, p. 138-139, ns. 543, 545. Según Harnack, "Lutero en las principales circunstancias de su vida, habló como un profeta y como un Evangelista". *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 3.a ed. 729. Mas—¡oh cruel fatalidad!—precisamente ha sido Harnack quien más que otro alguno ha dado el mentís más enérgico a la profecía de Lutero, haciendo desaparecer del protestantismo los últimos despojos de los *dogmas* de Lutero: *dogmata* mea stabunt!

(2) De Wette, II, 138 (5 de marzo de 1522. V. además Erl., 28, 143 (1522).

(3) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 729, n. 1. El subrayado es mío.

Es muy cierto que esta conciencia de sí mismo no fué producida repentinamente, ni por visiones; sino que se formó poco a poco *a la manera que en todos los herejes;* no le ha venido a Lutero de la Escritura, ni de los tesoros espirituales de la Iglesia sino *del deplorable estado de alma en que se hallaba y de su carácter pertinaz.* Ya estamos bien al tanto de cómo vino a parar a sus doctrinas; sabemos también que este su amor propio y esta terquedad, que en otro tiempo había él maldecido en teoría, fueron los que le arrastraron a rebelarse contra la Iglesia. Siempre careció de docilidad de carácter y de opiniones y, por consiguiente, del Espíritu de Dios: "Por más convincentes que sean las razones que se le aduzcan, jamás dará un tozudo su brazo a torcer", escribía Lutero en 1516; "aun cuando los hechos militen en contra suya, no por eso dejará de mantenerse en sus trece, aguardando la oportunidad de regodearse y reírse si el prójimo sale chasqueado en su empresa. Estos son los tramadores de las contiendas y los más certeros perturbadores de la paz y de la unidad religiosa" (1).

Una vez más se ha retratado a sí mismo Lutero. Pero aun avanzará en adelante más de lo que entonces podía él mismo sospechar; no solamente persistirá porfiadamente en su idea, sino que llegará hasta vanagloriarse de que ha recibido su doctrina *del cielo.* ¿Qué daba a entender con esto, sino que le había sido *revelada?* Las mismas palabras lo expresan bien claramente, sin que sea necesario citar la conversación que tuvo en Worms con Cochlaeus, en la cual acabó, en efecto, por apelar a una *revelación* (2).

---

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 261v. [Ficker, II, p. 294): "Nullis cedere consilis, etiam quacunque ratione convicti sint. Immo etiam si contrarium exequatur, ipsi nihilominus manent, expectantes ut gaudeant et rideant, si aliorum consilium irritum fieret. Hi authores sunt contentionum et efficacissimi pacis turbatores et dissipatores unitatis spiritualis".

(2) En esta conferencia Lutero se arrogaba el derecho de contradecir a los decretos de los concilios, y se escudaba para ello con S. Pablo (I. Cor., XIV, 30): "Si otro, del número de los oyentes, [manifiesta que] ha tenido una revelación, cállese el primero [o déjele explicarse]"; entonces le preguntó Cochlaeus: Est tibi *revelatum?"* Ille vero intuens me pauculum cunctabundus respondit: *"Est mihi revelatum".* Tum ego: "Jam negasti" (dixerat enim paulo ante modestius: non dico mihi revelatum esse). At ille "Non negavi". Rur-

Harnack no entró por la idea de esta revelación; sin duda le pareció mucho cuento el tomarla en serio. ¡Hubiera tenido gracia que, a ejemplo de muchos correligionarios suyos (1), admitiese la misión divina de Lutero un hombre como él que tantas dificultades halla en admitir la divinidad de Jesucristo y el carácter divino del cristianismo! Los protestantes de nuestros días, llegan hasta el estremo de proponer el problema: "¿Podemos todavía continuar siendo cristianos (2)?", aunque a ninguno se le ha ocurrido presentarlo en esta forma: "¿Aun podemos continuar siendo protstantes?", es decir, ¿podemos aún seguir creyendo en la "vocación" de Lutero, y construir el edificio de nuestra justificación sobre el cimiento deleznable de las contradicciones de que está llena su doctrina Lutero?

Sin embargo una investigación imparcial sobre la marcha de la evolución de Lutero, sobre todo, acerca del punto de su certidumbre de la salud y el de la legitimidad de su doctrina, conduce a proponerse este grave problema y a darle la verdadera respuesta o solución que reclama. Cuando a consecuencia de la victoria que sobre él alcanzó su propia carne, naufragó su justicia personal, Lutero no sentía en sí más que el pecado, y por ello vino a considerar el alma como incapaz de recibir una justicia que la trasformara *interiormente*, y dió en imaginarse la justificación como la mera imputación de una justicia *ajena*. Como secuela de esta teoría y de la negación de nuestro libre albedrío en la obra de la justificación, identificó la certidumbre de la redención del género humano por Jesucristo, con la certidumbre de la justificación *subjetiva* de cada individuo por

---

(1) Por ejemplo, Enders. En una carta de 30 de marzo de 1522 se queja Lutero de que su autoridad está siendo minada por los manejos de Carlostadio. Para explicar este pasaje (ed. de ENDERS, III, 327, n. 3), cita Enders estas palabras de Zentgraff: "No habla aquí Lutero de su autoridad *personal*, sino de la que, *como instrumento de Dios*, debía conservar en la Reforma".

(2) Así HENRICI en la obra que lleva precisamente este título (Leipzig, 1901).

---

sus ego: "Ecquis tibi credat revelatum esse? Quo probas miraculo? Aut quo id ostendis signo? Nonne quilibet posset hoc modo errorem suum defendere?" Cochlaeus no tuvo respuesta de Lutero. Enders, III, 175-176 (Carta de Cochlaeus, 12 de julio de 1521).

la fe: el acto de fe en la certidumbre de una obra objetiva y general, se cambió en un acto de fe en la certidumbre de la aplicación de esta obra a cada uno de nosotros en particular.

Tenía que llegar necesariamente a admitir ese trastrueco, porque nada atosiga tanto la conciencia, como el verse en pecado; nada es más incompatible con la idea de que realmente estamos justificados; los más acerbos suplicios del alma, son los que proceden de parte de la conciencia. Ya, pues, que Lutero no podía suprimir el pecado, debía, por lo menos, agenciarse para suprimir su escozor con el expediente de la certidumbre de la salud: debíamos llegar a la convicción de que, por la fe, nuestros pecados se traspasan a Cristo, en tanto que la justicia de Cristo se traspasa a nosotros. Por este medio adquirimos la conciencia de nuestra justificación y perdemos la de nuestros pecados. ¡Pero la gran dificultad consistía en llegar a esa convicción! No se le ocultaba esto a Lutero.

La mejor manera de presentar esta doctrina era la de hacerla pasar por *la palabra de Dios*, solución a la que, por otra parte, le arrastraba su terquedad. Ya le oímos decir: "Nunca un demonio dirá que es de él esta o la otra doctrina, sino que dirá ser de Dios" (1). Nada, pues, tiene de extraño que luego de haber emitido su afirmación de la certidumbre de la salud (1517) (2), viene al canto la de que su doctrina es la palabra de Dios, y más tarde nos hablará asimismo de *la experiencia* de la certidumbre de la gracia. Por fin, cuando ya se sintió libre de todo temor y de toda miramiento, y no vivía ya más que del odio a la Iglesia, por 1521 y 1522 ¡ya no tuvo reparo en decir que su doctrina le había sido *revelada* y que la había recibido del *cielo* (3)! Al mismo tiempo Melanchthon y los otros pri-

(1) *Supra*, p. 412.
(2) *Supra*, p. 408, n. 2.
(3) Todos los esfuerzos de Lutero se encaminaban a hacerse pasar por un segundo Pablo, seguro de haber recibido el Evangelio por una revelación directa de Jesucristo: "No lo he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino mediante una revelación de Jesucristo". (*Galat.*, I, 12). Hasta se atrevió a escribir: "Esta doctrina me la ha *revelado* Dios por su gracia". ("Hanc doctrinam mihi revelavit (Deus) per gratiam suam") (Weim., XX, 674; 1527). La verdad es que el único maestro que se la enseñó, fué una concupiscencia que él no había sabido supeditar.

meros apóstoles de Lutero tuvieron cuidado de ahuyentar toda sospecha acerca de la verdad integral de esta doctrina (1).

En verdad que es preciso tener *la fe del carbonero* para tragarse las afirmaciones del "reformador" sobre la certeza de la salud, esto es, sobre la certeza de una doctrina que, según lo hemos visto, es un amasijo de contradicciones y de necedades. Y, aunque parezca mentira, sobre esta doctrina, sobre el estado culpable del alma de Lutero y sobre su terquedad, que él mismo había anteriormente maldecido con tanta energía, sobre esa obstinación se cimenta la *Carta Magna* de la libertad conquistada en la dieta de Worms, y que en tanta veneración es tenida por los protestantes (2).

---

(1) *Corpus Reformator.*, I, 155; Melanchthon a Spalatino (13 de abril de 1520): ".... fidei doctrinae D. Martini derogatum iri per suspicionem falsi". Por lo demás, razón tenía en decir que no era menester tratar de ganarse las simpatías del pueblo diciéndole arteramente (quedándose con otra dentro) que no era verdad todo lo que enseñaba Lutero.

(2) El 18 de Abril de 1521, según es sabido, pronunció Lutero un discurso en presencia del Emperador (Carlos V) y de los Estados: es una composición desastrosa llena de contradicciones, aunque pérfidamente acondicionada para conseguir su intento; pues, para que por ahí se vea claramente la mentalidad reinante en los círculos protestantes, ese discurso es, según ellos, "la *obra maestra* del "reformador". En esta perorata hizo Lutero la siguiente declaración: "Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut *ratione evidenti* (nam neque papae, neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei *revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.* ¡Así Dios me ayude! ¡Amén!" A. WREDE, *Deutsch Reichstagsakten*, II (1896), 555. Es verdaderamente extraño ver aquí a Lutero pedirnos pruebas de razón, siendo así que él desterraba a la razón de la teología. Pero ¿de qué hubieran servido todas las pruebas de la Escritura y de la razón, si él sabía perfectamente, y lo había dicho y confirmado algunos años antes que un hereje no cede jamás, que se obceca en sostener sus puntos de vista, y que se figura que él es el único que acierta, y que todos los demas se engañan? V. *supra*, p. 418. En 1516 él mismo había descrito el camino por donde había finalmente de llegar a este término que, a su parecer, ocupa "un lugar grandioso en la historia del mundo". V. *supra*, p. 73, n. 1; p. 74, n. 1. Vaya una postrera observación sobre las mañas "del veterano maestro de las investigaciones históricas sobre Lutero", J. *Koestlin.* Es del dominio público que los críticos han repudiado definitivamente la autencidad de las palabras que van al fin del discurso de 18 de abril de 1521: "A esto me atengo. No puedo obrar de otro modo. Así Dios me ayude. Amén". (A. WREDE, obra citada, ps. 555-556). Pues en la 5.a edición de su *Martin Luther*, I, 420, cata aquí a Koestlin escribiendo: "A decir

Y ¿en qué consiste esa *Carta Magna?* "Consiste—nos responde Paulsen—en que no estoy ligado interiormente más que por mi razón y por mi conciencia y exteriormente me hallo desligado de toda autoridad humana" (1).

¿Conque *por mi razón?* ¡Si es precisamente todo lo contrario! Por poco que de Lutero sepa cualquiera, nadie ignora que él ha descartado totalmente a la razón de la obra de la salud (y aquí no se trata de otra cosa) (2). Cuanto más se brega contra la razón, tanto más se acomoda uno al espíritu de Lutero.

¿Por mi conciencia? Pues ¿no es cierto que Lutero muchas y aun muchísimas veces, llamó a la voz de la conciencia la voz de Satanás que alarma al hombre con el espectro de la ley y lo arrastra a la desesperación? Y ¿qué viene a ser una conciencia, que, según la doctrina de Lutero, no tiene que preocuparse para nada de la ley de Dios, de suerte que, por lo que toca a la conciencia, el hombre está exento de todos los deberes morales (3)? ¡Esta es una conciencia impía!

¿Estoy desligado de toda autoridad humana? ¿Será esto verdad? Pero ¿quién les ha metido estos meñecos en la cabeza a los protestantes? ¡*Humana* y demasiado humana es la autoridad de Lutero! Seméjales deshonroso "el yugo de la dominación romana", y, sin embargo ¡respiran y viven bajo el yugo del monje descaperuzado de Wittenberg! Fueron desgarrados del *papa legítimo* y ¡cayeron en las zarpas del *antipapa* (4) más corrosivo y maldiciente

---

(1) PAULSEN, *Philosophia militans*, 2.a ed., 1901, p. 53.

(2) *Supra*, p. 265-267. En 1527 escribía Lutero: "Qui volunt in negotio salutis suam rationem et judicium sequi, ex uno errore in decem labuntur". *Cod. Pal. lat.*, 1825, fol. 142.

(3) *Supra*, p. 260 y s.; v. también págs. 332, 339.

(4) En 5 de diciembre de 1520, Crotus Rubianus saluda a Lutero como "pontifex sanctissimus" (Enders, III, 10). En el libelo contra el papa *Das wolfgesang* (el cántico del lobo) compuesto a fines de 1520, se le llama a Lutero "un auténtico papa y apóstol (fol.

---

verdad, no es posible probar la autenticidad de estas últimas palabras, pero repito que esto es un punto secundario; lo único que aquí nos interesa es la decisión de Lutero, que estas palabras expresan con tanta energía, *lo que les da un lugar grandioso en la historia del mundo*". Por manera que unas palabras que no es cierto que Lutero las haya pronunciado, tienen "un lugar grandioso en la historio del mundo". ¡Esto es muy propio de Koestlin!

de la tierra (1)! "El que no admita mi doctrina, dice este antipapa, *no tendrá la vida eterna;* porque mi doctrina es de Dios y no mía. Por eso *mi juicio es el juicio de Dios, y no el mío* (2)".

Como quiera que se revuelvan, y por más que recurran a frases y palabras de efecto, no saldrán los protestantes del círculo vicioso en que Lutero dió vueltas sin cesar y en el cual acabó por *encerrar* a los suyos. Poco a poco, sin embargo: todavía les queda libre la última puerta de escape. y, en efecto, ellos mismos nos salen con que no admiten a Lutero por caudillo sino a contar desde la dieta de Worms, en la cual sacudió él toda autoridad humana y lanzó la afirmación de que *cada cual cree o se engaña a su cuenta y riesgo.*

He aquí, por fin, una cosa clara: en materia de fe, cada cual es *su propia y suprema autoridad.* Evidentemente hay aquí una enorme contradicción: ¿cómo se puede conceder *la menor autoridad* en la obra de la salud a un ser que, según Lutero, *nada absolutamente* tiene que decir en la obra de la justificación; que tiene muerto el libre albedrío; que en las cosas divinas y en las dle alma no es más que error y perversidad; que nada bueno posee,

---

(1) Lutero y Melanchthon, figurándose que ellos eran los encargados de *la tarea de gobernar al pueblo cristiano,* se dieron prisa a echar mano del recurso de la *excomunión.* En agosto de 1521 escribía Melanchthon que quien perturbara la tranquilidad de la Iglesia, "ille ut a Christo, ita a nobis (él y Lutero) etiam, quibus regendi christiani populi cura demandata est, *anathema* erit". *Corpus Reformator.,* I, 450. Ambos a dos guardaron fielmente su palabra.

(2) Erl., 28, 144 (1522).

A Iiij). En 1523 los católicos le daban el nombre de "pseudopapa" (V. RADLKOFER, *Johann Eberlin von Günzburg,* p. 108). El mismo Lutero se acostumbró a esta idea de que él era el antipapa. El 9 de febrero de 1521 escribía a Staupitz: "Inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, *antipapa*..." (Enders, III, 84, 85). Muchos años más tarde estima que él es: "unus de antipapas, *revelatione divina ad hoc vocatus*", etc. (*Opp. var. arg.,* VII, 23: 1523; pero esta fecha es falsa: V. *supra* T. I, p. 263, n. 2); el papa es el "adversario de Cristo", y Lutero es el "antipapa" (*Lauterbachs Tagebuch,* p. 40). V. también PAULSEN, *Geschichte des Gelehrten Unterrichts,* 2.a ed., I, 213, y las notas.

y que peca en todo cuanto hace (1)? Y este hombre ¡es el que de aquí en adelante ha de ser *el único e inapelable juez* en materia de fe, y en el terrible problema de su propia justificación!

Pues, a pesar de esa contradicción monstruosa, esta es la única escapatoria y la única solución del protestantismo.

El hombre es *autónomo,* es decir, su *propio dueño* en las cosas relativas a la fe a la justificación, *él mismo es quien por su cuenta y riesgo se labra el camino hacia su fin eterno.*

Esta es la única salida que permite escabullirse del laberinto construído por Lutero.

Nosotros los católicos no admitimos semejantes payasadas. Escuchamos a Pedro sobre quien Jesucristo ha edificado su Iglesia, a la cual ha dejado en herencia su doctrina y el Espíritu de verdad. Rechazamos *la fe ciega del carbonero,* porque escuchamos la voz de *la razón* y queremos hacer uso de nuestra facultad de pensar. No nos reputamos amarrados por una autoridad humana, sino sometidos a la autoridad de Aquel que ha dicho a los Apóstoles y a sus sucesores: "El que a vosotros oye, a mi me oye (2)".

§ 6.o—EL SENTIDO CRISTIANO EN LUTERO.

Lutero, ¡Dios no mora en Tí!

Si mi exposición de la evolución de Lutero y de su doctrina está hecha con fidelidad, hay que confesar que es imposible que el "reformador" estuviera realmente dotado del sentido cristiano, puesto que su *doctrina* se alejaba cada vez

---

(1) En el tratado *De purgatorio,* f. F. (V. *supra,* T. I, p. 397) dice a este propósito y con mucha razón WERSTEMIUS: "Dispiciamus paululum, quam bellos illi theologos agant. Quando lubet, nihil est in homine magis fluidum, nihil est in eo, neque liberum arbitrium, neque quidquam boni, et peccat in omni opere quantumvis bono: imo sunt omnes hominum justitiae veluti pannus menstruatae. Et haec omnia diversis moliuntur fulcire scripturis. Rursus quando volunt, nihil est ipso homine constantius firmiusque, imo basis et fundamentum nostrae fidei".

(2) Luc. 10, 16.

más del cristianismo y de la Iglesia, y hasta es de suponer que su vida fuera también descaminándose más de día en día. Si el punto de partida de esta doctrina fué la experiencia de la insuperabilidad de la concupiscencia y del pecado; si el triste y culpable estado de alma de Lutero es el centro de su teología, debe tenerse por cosa averiguada que había en su vida una decadencia y siempre creciente, opuesta a la imitación de Jesucristo, la cual, sin embargo, es la piedra de toque del cristianismo verdadero.

Si, como Lutero nos asegura, no existe más que un *solo* pecado, que se llamará, bien pecado original permanente, bien falta de fe; si, por ello, el que cree sabe que no cabe duda de que no será jamás libertado de la culpa original, pero que en fin de cuentas, aferrado a la fe puede estar tranquilo, y que con este expediente queda exonerado de todos los demás deberes, en tal supuesto, no solamente no hay que hablar de conciencia *delicada,* sino que esta conciencia tiene, por fuerza, que ser cada vez más audaz y temeraria. Al paso que la piedad comienza por el temor de Dios para acabar en la caridad (1), el camino trazado por Lutero conduce necesariamente a la vida disoluta (2).

Ya estamos enterados de la relajación de la doctrina de Lutero, como también de la relajación de su vida que en diferentes ocasiones nos ha dado en rostro, y, por lo tanto, en cuanto lo permita el asunto de este estudio, me propongo exponer los puntos característicos sobre esta materia.

A) *El envidiable cerdo como ideal de la vida feliz— Ineficacia de este ideal en las sombras de la tristeza y en presencia de la muerte.*

Ya sabemos por qué Lutero hacía tanto hincapié en la *certeza de la salud* [o justificación] que formaba el coronamiento de su doctrina. Al alma cuitada, conocedora de sus culpas, abismada en la desesperación y privada por Lutero de todo sostén, de todo su apoyo sobrenatural, debía servirle de consuelo esta certidumbre, sobre todo en las tentaciones y

(1) S. AGUSTIN, *De vera religione,* c. 17, n. 33: "Pietas timore inchoatur, charitate perficitur".

(2) Con mucha razón dice Alcuino: "Ubi timor Domini non est, ibi dissolutio vitae est". (*De virtute et vitiis,* c. 15).

en los terrores de la muerte. Pero esta certidumbre, según lo hemos dicho, no es más que una pura ficción fundada a su vez sobre la otra patraña de que, gracias a la fe sola, nuestros pecados se traspasan a Jesucristo, mientras que, en retorno, su justicia se traspasa a nosotros. Sabemos también los remedios que prescribía Lutero a los suyos para producir en ellos esta interesante certidumbre en orden a la salud. Nada, pues, tiene de extraño que esta certidumbre se reflejara en la vida práctica tal como es en realidad, esto es, una pompa de jabón, un fantasma sin eficacia alguna cuando llega el caso de necesitarse de ella, y esto es lo que sucedió en primir lugar a Lutero su inventor.

Cuando vió que sus *adeptos* iban a sentir las congojas de la conciencia y de la muerte, dió en decir, en efecto,—fiel en este punto a su acostubrada táctica,—que anteriormente bajo el *papismo* se moría en la desesperación, porque los católicos no tenían el consuelo de poder asegurar: "Yo estoy cierto de que mi pecado me ha sido perdonado". Su corazón se inclinaba más bien a exclamar: "Yo no sé si Dios tendrá misericordía de mi, ni si conseguiré el perdón de mis pecados, porque he vivido mal". Por más de que se hubieran consagrado a buenas obras durante cien mil años, jamás llegaban, con todo, a poder decirse: "Dios dice que sí; cierto estoy de que mis pecados han sido perdonados", como acaeció con el abad Hilarión que durante setenta y tres años había llevado una santa vida en el monasterio, y, sin embargo, en el trance de su muerte, *también él se turbó,* y trató de animarse diciéndose: "Alma mía ¿por qué tiemblas? ¿No has servido setenta y tres años a Dios?" A esta cuenta, mal hubiera andado el negocio del ladrón crucificado, que no podía jactarse de ninguna buena obra de algun mérito (1)".

---

(1) Erl., 48, 197 (1530-1532); Weim., 28, 105. Según su costumbre, Lutero *desfigura por completo* este episodio de la vida de S. Hilarión. En la *Vita S. Hilarionis* (MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 23, c. 52, n. 44 y s.) dice S. Jerónimo: "Venerunt ad aegrotantem de Papho multi religiosi viri, et maxime quod eum dixisse audierant, jam se ad Dominum migraturum et de corporis vinculis liberandum... Jamque modicus calor tepebat in pectore, nec praeter sensum quidquam vivi hominis supererat et tamen apertis oculis loquebatur: Egredere, anima mea, quid dubitas? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times? In haec verba exhalavit spiritum". S. Hilarión que momentos antes había dicho que estaba a punto de volar a Dios

Sobre el mismo plano de tergiversaciones de huera palabrería giran las conversaciones maliciosas que a contar desde 1530 prodigaba Lutero acerca de la desesperación que reinaba en los claustros y de que él mismo había sido víctima: los desdichados monjes arrastraban la desesperación durante toda su vida; llegada la agonía, en los espantos de la muerte se consumían sin esperanza, sin consejo y sin auxilio, y muchos de ellos gritaban en su desesperación: "¡Ay de mí"! En lugar de haber entrado en el monasterio, ¡cuánto mejor hubiera hecho en ponerme a *guardar gorrinos!* "(1) No cabe duda que aquellos monjes *malvados* que se parecían como dos gatos de agua a los que habían seguido a Lutero, es posible y natural que hubieran muerto de este modo. Pero, según el "roforma-

(1) Ya dejo repetidas veces advertido que Lutero solia servirse de la táctica, bastante hábil, sin duda, de presentar a todos los *malos* católicos como el tipo de *todos* los católicos, y esto es lo que hizo particularmente con los que orgullosamente pretenden con sus obras alcanzar la propia justificación, para los cuales no hay dicterio que le parezca exagerado. En Erl., 5, 430 y s. (1532) dice, y vaya de muestra: "Las religiosas que pueblan los conventos han sido señaladamente maldecidas por razón de su orgullo, como que han tenido la jactancia de decir: Cristo es nuestro esposo y nosotros somos sus desposadas; *todas las demás mujeres no valen un pepino!*" Pero en realidad ¿hay muchas religiosas, ni las ha habido que se atrevieran a alimentar tal pensamiento, no digo ya que a manifestarlo públicamente?

y de ser desembarazado de los lazos de la carne, estaba, por lo tanto, deseoso(en el sentido totalmente contrario al supuesto por Lutero) de ver apresurarse el instante de la separación del alma y el cuerpo, y en su vivo deseo de la muerte para juntarse con Cristo (*Ad Philip.*, I, 23), le decía a su alma: "Sal de este cuerpo (Lutero omite estas palabras aquí y en adelante); ¿qué temes? Sal, ánima mía: ¿por qué vacilas? Después de haber servido setenta años a Cristo, aun temes la muerte". Y era porque a él le parecía que su alma tardaba demasiado en volar al cielo; por eso la preguntaba si temía la muerte. Hasta el más tozudo protestante habrá de concedernos que las palabras de S. Hilarión significan todo lo contrario de lo que Lutero supone.—En Erl., 48, 21 (1530-1532), llegó a decir que Hilarión en la hora de su muerte cayó en la desesperación.—En Erl., 50, 186 (1530), después de haber citado, faltando a la fidelidad, las palabras anteriores, dice: "Si murió con los sentimientos que se venden en sus palabras, *seguramente que anduvo por mal camino*". —¿Por qué?—Porque quien dice que ha servido a Cristo durante setenta años, ¡pone su confianza en las pripias obras, y no en Cristo! En otro lugar (Erl., 47, 326: 1532), donde, entre paréntesis, le hace servir a Dios durante ochenta y tres años, descubre que Hilarión, estaba *turbado,* y las palabras con que procuraba animarse no lograban consolarlo.

dor", no se trataba en ese caso de la morralla de la Iglesia Católica, sino de aquellos que, despues de haber pasado toda su vida en el servicio de Dios, morían como fieles católicos y como verdaderos religiosos (1). Y entre estos buenos religiosos ¿hay, por si acaso, uno solo que en el artículo de la muerte y atormentado por la desesperación se haya lamentado de no haber sido porquero en vez de monje?

Era para Lutero una fineza poner en boca de los monjes moribundos el lamento de no haber sido guardadores de puercos, porque en su concepto aun pasaba el negocio más adelante. En las ansias de la muerte, había sujetos que, no satisfechos con desear haber sido porqueros, querían haber sido *cerdos* mondos y lirondos. *¡Este deseo estaba reservado exclusivamente para el inventor de la certeza de la salud!*

En 1543, es decir, tres años antes de su muerte, después de que en 1527 y en 1537 había ya visto la muerte al ojo, y habíase formado idea de lo que era este trance, describía de esta suerte las experiencias de las congojas mortales: "Bien sé yo que cualquiera que haya experimentado los horrores y la pesadumbre de la muerte sacaría en limpio que valía más ser a la letra un guarro que no víctima de tan horrible amargura. En la calle o en su cubil, se figura el gorrino que está en un lecho de plumas y descansa tranquilo, ronca sosegado y duerme apaciblemente, sin temor del *rey del amo, de la muerte, del infierno, del demonio ni de la cólera divina;* no tiene ni la más ligera preocupación, ni tan siquiera se apura por el mismo salvado que ha de engullir. Y aunque el Sultán de todas las Turquías pasase por delante de él radiante de majestad y espantoso poderío, tendría el de la vista baja suficiente orgullo para no hacer vibrar una sola de sus cerdas en honor del soberano. Cuando lo espantan, gruñe y si pudiera hablar claro, diría: "¿Por

---

(1) *In Galat*, II, 204 (1535): "In agone *plerique* desperabundi has miserabiles voces emiserunt: "Me miserum, non observavi ordinem meum; quo fugiam a conspectu irati judicis Christi? *Utinam fuisem subulcus* aut homo omnium vilissimus!" V. también *Op. exeg. lat.*, I, 227 (1535): ¡aumque no fuera más que por esto sólo, habría que aplastar, si posible fuera, de un solo capirotazo al papismo y los conventos! [V., en cambio, episodios *reales* de muertes de religiosos en WEISS, *Apologie des Christentums*, III, 3.a ed., 1241-1242].

que te ensañas contra mí, desgraciado enemigo? Tú no gozas ni la décima parte de mi dicha; tú no disfrutarás tampoco de una hora de seguridad tan placentera y tranquila como son las mías, aun cuando fueras diez veces más poderoso y más acaudalado". En suma, que al marrano le tiene sin cuidado el fantasma de la muerte y vive en completa seguridad, siéndole apacible la vida. Cuando lo amarran para tenderlo en el banco del matadero, se figura que es un zoquete de leño o algún morrillo lo que le molesta; no espera la muerte hasta el momento en que ya está muerto rematado: ni antes de morir, ni en el momento de morir, ni después de la muerte se da cuenta de lo que es morir, y la vida le ha parecido siempre buena y perdurable. "Sobre este particular, ni un rey, ni el mismo Mesías que aun hoy aguardan los Judíos, ni hombre alguno hay tan hábil, tan rico, tan santo, o tan poderoso, que sea capaz de imitar al cochino". Y ¿por qué? Pues porque *"el cochino no comió de la manzana del paraíso que a nosotros los desdichados humanos nos ha enseñado a distinguir entre el bien y el mal* (1)".

¡Qué cinismo! Y al mismo tiempo ¡qué cruel es la ironía de las cosas! El mismo que dió con el invento de la certidumbre de la salud, la pulveriza, la reduce a la nada con sus propias palabras y con sus propias confesiones. Lutero nos ha evitado la molestia de preocuparnos de esta certidumbre y hasta la de creer que él la haya *vivido*. En

---

(1) Erl., 32, 261. Esta cita está tomada del pasquín *Von den Juden und Ihren Lugen* (*Los Judíos y sus patrañas*). Veinte años antes, en su escrito *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (*que Jesucristo era judío*), ya había apuntado esta aspiración a ser cambiado en cerdo: "Si yo hubiera sido judio, decía, y me hubiera visto en la necesidad de ver a estos villanos y gaznápiros (papas, obispos, teólogos y monjes) gobernar la cristiandad y enseñar la doctrina de Jesucristo, antes hubiera querido ser cerdo que cristiano" (Weim., XI, 314: 1523). Por lo demás, bien pronto se vió obligado a reconocer que los *suyos* eran unos verdaderos gorrinos, y decía, cuando menos, de muchos de ellos: "Son y perseveran siendo cerdos; creen como los cerdos y como los cerdos mueren". Llega hasta el extremo de explicar la diferencia entre "un cristiano y los puercos de este jaez que no creen nada"; conoce a estos "cabezas de gorrinos" que se dedican al "arte de los puercos". (Erl., 51, 188, 190: 1534). "Puerco" [o mejor, *"marrana"*, *Sau* y no *Schwein*] es uno de sus apodos favoritos (*supra*, T. I, p. 352 y sigs.). Ello es que acabó por preferir haber sido puerco antes que haber tenido que soportar incesantemente los terrores de la muerte.

el momento por excelencia en que pudiera haberle sido útil su invención, la soltó de la mano y *vivió* en otro ambiente, es decir, en el de los espantos de la muerte y en un grado tal, que le hubierra traído más cuenta ser un puerco que tener que soportarlos a la contínua (1).

Lutero deseaba a los papistas que se viesen por algunos instantes cautivos de la desesperación y en las ansias de la muerte, para que así comprendieran la hermosura de las palabras: "Jesucristo murió por nosotros" (2). Los papistas ya comprendían perfectamente, esta hermosura y, en cambio, para Lutero carecieron de eficacia estas palabras. El mismo nos lo va a decir: Sabemos muchas cosas de la vida eterna, y, sin embargo, "cada y cuando que se nos habla de la muerte, tememos y temblamos. No hay duda de que la causa de ello son *nuestros pecados*, y hemos de confesar que *nuestra vida es peor que la de los paganos*, por lo cual tenemos bien merecido este pavor, puesto que *cuanto más grande es el pecado, tanto es la muerte más temerosa*" (3).

Sí Lutero hubiera poseído realmente el sentido cristiano; si su fé no hubiera sido una fe muerta, sino una *fe unida a la caridad*, hubiérase dado cuenta de que la fe en Cristo muerto por nosotros posee asimismo la virtud de hacernos tolerables toda especie de sufrimientos, incluso las mismas congojas de la muerte, y por todo el tiempo que Dios fuere servido de hacérnoslas soportar.

He aquí cómo nos expone a este propósito *Taulero* la doctrina católica: "Nosotros debemos elegir el sufrimiento que se encuentra en la lucha y en la victoria, y someternos por amor al peso de la carga, y *si Dios fuere servido de que lleváramos este peso hasta el día del juicio final, debe-*

---

(1) En la segunda edición alemana de esta obra, el P. Weiss ha cepillado un tantico esta "historia del puerco" así llamada en Alemania. El mismo P. Denifle en su *Lutero desde el punto de vista racionalista y católico*, c. II, § 2, confiesa que la presente interpretación es demasiado esquinada, como lo veremos en el lugar citado. En el *Diario popular de Colonia* (*Suplemento literario*, n. 23, 7 de junio de 1906, p. 173) se lamenta el Dr. Paulus que el P. Weiss se haya quedado corto, porque Lutero pone aquí al puerco por ideal del incrédulo que no espera la vida futura, en tanto que al cristiano le propone por modelo al mártir que espera en las eternas promesas (Extracto de la n. del Dr. Paquier).

(2) *Opera exeg. lat.*, XXIII, 145 (1534).

(3) LOESCHE, *Analecta Luther et Melanth.*, p. 277, n. 440.

ríamos soportarlo de buena voluntad y con alegría, por su amor y por su gloria" (1). Para experimentar estos sentimientos ante la faz de los terrores de la muerte, le hubiera sido preciso a Lutero pensar y vivir como católico; le hubiera sido preciso poseer este amor de Dios que es la plenitud de la ley, el cual, con el arrepentimiento, cubre la muchedumbre de los pecados (2).

Pero estas alarmas de la muerte de que nos habla Lutero son una consecuencia del recuerdo que tenemos de nuestros pecados y de la idea de que nos ha de ser forzoso comparecer ante el eterno Juez que nos pedirá "cuenta de nuestra administración". "Se observa esto bien en las personas que han traspasado los mandamientos divinos, las cuales cuando están para morir, y aun estando en su cabal salud, si se les habla del final juicio se ponen a temblar y se extremecen de espanto. *¡Qué mala hierba somos!*" (3). Sin duda que ese temor a la aproximación de la muerte era causa de que tan a menudo manifestara Lutero su deseo de morir de muerte repentina (4). Demasiado bien sabía que los extremecimientos y las convulsiones del trance de la agonía, proceden de que se ha obrado *contra los mandamientos de Dios*, es decir, contra la ley, y que de nada nos ha de servir el juego de escamoteo de echar nuestros pecados a las espaldas de Jesucristo. Por experiencia sabía el que en estas horas sombrías su doctrina de que Jesucristo ha cumplido la ley por nosotros, y sobre que Jesucristo y el Evangelio no exigen de nosotros nada más que la fé, no le había de servir en aquel momento sino para producirle un vértigo espantoso.

Es fácil durante la vida llenarse la boca de palabras sonoras y vociferar: "El mundo, el diablo y la muerte ya están vencidos; el vencedor, Jesucristo, ya lo ha cumplido todo, y *nada nos queda que añadir a ello*, ni borrar el pe-

---

(1) F. WETTER, *Die Predigten Taulers* (1910), p. 410, 14 (L. SURIUS, *D. Joannis Thauleri opera omnia... in latinum sermonem translata*, ed. de 1623, p. 501, 34; E. P. NOELL, O. P. (*Oeuvres completes de Tauler* ,t. IV, Paris, 1911, p. 245 (dominica 22.a *post Trinit*).

(2) V. *supra*, p. 300-303; 352.

(3) LOESCHE, *Analecta*, p. 277, n. 440.

(4) Así lo refiere su amigo H. Weller: v. *Libellus Welleri*, collectus a *M. Hempelo* (Lipsiae, 1581), p. 60.

cado, ni vencer al demonio, ni triunfar de la muerte. *Y a todo esto yace por tierra* (1)"; ¿"Nuestra doctrina reporta un consuelo seguro en los últimos peligros de la vida (2)"; "sabemos que tenemos un Dios misericordioso que no se encoleriza contra nosotros, aunque a veces nos mande algún trabajo; nuestra conciencia está limpia y tenemos la dulce persuación de que somos hijos de Dios (3)".

Pero, al sonar la hora postrera, toda esta bambolla lírica pierde su eficacia y entonces se convence el moribundo de que no basta la justificación que se debe *toda a la inventiva* de Lutero, es decir, la mera creencia en la remisión de los pecados (4), sino sólo una *conciencia verdaderamente pura y buena* para consolarnos y animarnos con la confianza en Dios (5). Ahora bien: dice S. Bernardo que no hay más que dos cosas que produzcan en nosotros esta buena conciencia: "la penitencia expiadora de las culpas cometidas y la perseverancia que evita en lo venidero los actos merecedores de castigo (6)", Lutero dió de mano a estas dos cosas: el punto de partida y el punto de término de su evolución le obligaban a rechazarlas.

A pesar de ello, no le faltará a HARNACK el valor suficiente para escribir que la pura gracia de Dios en Jesucristo, tal como la ha predicado Lutero, "da *regocijo* y *salud* [es-

---

(1) Erl., 50, 153 y s. (1538). V. el T. I, págs. 12 y s.

(2) Weim., XX, 672 (1527).

(3) Erl., 45, 400 (1537-1538).

(4) V. *supra*, p. 334; 397, n. 1.

(5) Dice S. Juan: "Si cor nostrum *non reprehenderit nos*, fiduciam habemus ad Deum; et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam *mandata ejus custodimus, et ea, quae sunt placita coram eo facimus*". (I Joan. III. 21). En el capítulo anterior (*supra*, p. 387-389 458) hemos visto que la convicción de que se tiene limpia la conciencia es precisamente una señal de la presencia de la gracia en nuestras almas. En la doctrina católica, todo está compaginado. Dícenos también un monje contemporáneo de S. Bernardo: "Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil diutius bona conscientia. Premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus, et *illa erit secura*. Bona conscientia *secura erit, cum corpus morietur*, secura cum anima coram Deo praesentabitur, secura cum utrumque in die judicii ante tribunal terrificum justi judicis statuetur. *Futurae beatitudinis* non est utilius remedium *nec certius testimonium bona conscientia*". MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 184, c. 517, n. 18.

(6) "Conscientiam bonam faciunt in nobis duo: poenitentia et continentia, quando scil, per poenitentiam peccata commissa punimus, et per continentiam deinceps punienda non committimus". MIGNE, *Patr. lat.*, t. 183, c. 668, n. 5.

piritual] al hombre pecador y desesperado" y que "la experiencia de Lutero consistió precisamente en la certeza de esta gracia". "Estos dos incisos, añade, en el sentido en que los tomaba Lutero, pueden condensarse en una fórmula única: *la fe segura de que tenemos un Dios misericordioso*. Con ella se apacigua en el hombre la discordia interior, se vencen todos los ímpetus del mal, *se anula el remordimiento del pecado*, y a pesar de la insuficiencia de todas las propias obras, se adquiere la certidumbre de estar unido al Dios santo de una manera indisoluble. Tal fué la experiencia y tal fué la predicación de Lutero" (1).

Hay que reconocer de plano, sin embargo, que "la gracia de Dios, tal como él la ha predicado", y su "fe asegurada de contar con un Dios misericordioso", no han desplegado a favor del mismo Lutero grande eficacia, y esto en el momento preciso en que más lo había de menester. Lejos de tornarle *alegre* y *dichoso* en los momentos críticos, esta *fe le hizo envidiar la felicidad del puerco* y su vida alegre y dichosa. En las ansias de la muerte, fué el puerco el que la pareció el tipo adecuado y el ideal de la vida feliz, porque el marrano está exento de padecer en aquel trance ninguna congoja interior, y hasta de la de darse cuenta de la inminencia de la muerte; la vida siempre se le figura interminable. Lo que a Lutero le hacía tan espantosa la muerte era el remordimiento de sus pecados, y la convicción de que su doctrina sobre el Dios misericordioso no le era suficiente para acallarlo, cuita de la que está libre el puerco, que por esa razón no teme la muerte, ni el infierno, ni la cólera de Dios.

Tenía Lutero tan poca confianza en su "consoladora doctrina", que temía, por el contrario, perder la fe al, *llegar la hora de su muerte, o en el momento de la tentación;* y protestaba que si tal le acaeciera, no había que tomar en consideración esta flaqueza suya. (2).

---

(1) *Das Wessen des Christentums,* (La esencia del cristianismo), 4.a ed., p. 169. El subrayado es en parte mío. Vase luego emboscando Harnack en la misma dirección, amontonando palabras sobre palabras.

(2) Véase esta terrible expresión *infra* en la nota 1.a, penúltima del § 7.o, B.

"La seguridad de estar indisolublemente unido al Dios santo", o, como dice KIRN, "la incontrastable certeza de la salud personal", "el testimonio del alma, es decir, la unión interiormente vivida con Cristo y con Dios" (1), es precisamente lo que manifiestamente no es para Lutero más que una pura ilusión, no ya solamente en las ansias de la muerte, sino, en términos generales, en las *tentaciones*, sobre todo en las de *melancolía*. Para convercerse de ello, basta fijarse en la manera que tiene de combatir al diablo, a quien hace responsable de todo. "El diablo—dice en un sermón—nos anda rondando por todos partes, y algunas veces disfrazado; *yo mismo lo he visto en figura de un marrano,* de una antorcha de paja ardiendo y en otras muchas formas diferentes (2)". Siquiera aquí le designa Lutero al diablo el papel que le corresponde, aludiendo al pasaje de S. Mateo donde se lee que los demonios lanzados del cuerpo de un poseso pidieron entrar en una piara de puercos (3).

Pero ¿cómo ahuyenta Lutero a este espíritu impuro, a este demonio disfrazado de puerco? ¡El mismo nos lo va a referir! "Cuando por la noche viene el diablo a atormentarme, relata en el mes de Mayo de 1532, he aquí lo que yo le respondo: "Mira, diablo, yo tengo, que dormir ahora, porque así lo manda Dios: trabajar de día y dormir de noche". Y si continúa molestándome *con mostrarme mis pecados,* yo le replico: "Amigo diablo, ya estoy enterado de todo, y aun he cometido otros más, que no están apuntados en tu libro verde. Ya estás escribiendo: *"Me he ensuciado en los calzones* y en los pañetes; anda y *cuélgatelos al cuello y restrégate con ellos los* hocicos". Si todavía insiste en acusarme de pecador, digole entonces en son de burla: "San Satanás, ruega por mí, porque tú nunca has roto un plato; tú eres el único santo; corre a invocar a Dios, y consigue la gracia para tí, y ten entendido que cada y cuando me vengas con el consejo de que yo sea bueno,

(1) *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche,* 3.a ed., VI, 682.
(2) Erl., 2, 190 (1533).
(3) Matth., VIII, 31, 32.

tengo de contestarte invariablemente: "Médico, cúrate a tí mismo" (1).

Claro es que los admiradores de Lutero se dieron prisa en familiarizarse con este linaje de exorcismos. Bugenhagan, el más desbaratado, a la vez que el más íntimo de sus colaboradores, vino en su ayuda con esta primorosa ocurrencia: "Y yo también—añadió—le voy a decir al diablo: Has de saberte, diablo amigo, que yo he cometido un pecado garrafal: el papa y los obispos me han sobado las manos con aceite, y yo al limpiarme el tafanario las he empringudo con el excremento, lo cual es un pecado mayor de la marca" (2). Allí los teneis: con el fin de mostrar hasta qué extremo estaban poseídos del Espíritu de Dios, Lutero, "el vaso de elección" de la Providencia y este Bugenhagen tan singularmente benemérito en "la organización de la iglesia luterana", han tenido el capricho de celebrar tal certamen de groserías.

¡Y si con esto se hubieran satisfecho... ! Mas Lutero continúa: "El diablo no ha rebatido mis razonees, sintiéndose incapaz de ello". ¿Por manera que todo terminó en buena componenda? Cá, no señor, porque añade enseguida: "Para cortar al rape la tentación y distraeme de estos vanos pensamientos, *muchas veces he llamado a mi mujer, et cétera* (3). Sin duda que este *et cétera* debe de encerrar algunas recetas muy curiosas para inutilizar el dominio de la tristeza: ¿para qué llamaría Lutero a su mujer?

Ya sabemos de qué modo procuraba librarse de la tristeza y de la congoja, una de las tentaciones más peligrosas. Por lo que hace al punto que ahora traemos entre manos, después de haber dicho que estos abrumadores pensamientos con la tristeza que los acompañaba *le habían atosigado más que todos sus enemigos y todos sus trabajos*, y luego de haberlas apodado *las más certeras armas de la muerte*, añade: "Ningún remedio he encontrado para vencer tales tentaciones, y *he venido a parar hasta a estrechar en mis brazos a mi mujer para conseguir finalmente deste-*

---

(1) *Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen,* editadas por W. PREGER, 1888, p. 88 y s.
(2) En el mismo pasaje.
(3) *Ibid.*: "Saepius vocavi uxorem... ut tentationem prohiberem et avocarem me ab illis vanis cogitationibus".

rrar estos pensamientos de Satanás mediante los incentivos de la carne (1)". He aquí pues, por qué llamaba Lutero a su mujer.

A su íntimo amigo JERONIMO WELLER que desde el año 1530 había caído en una profunda melancolía, no halló mejor remedio que aconsejarle que se procurase emociones cada vez más vivas, bromear y retozar con mujeres distintas de la suya y pecar en aborrecimiento y menosprecio del diablo, etc. (2). Pero nada de esto logró arrancarle a Weller el remordimiento de sus pecados, y a medida que avanzaba en edad, su tristeza era cada vez más sombría y abrumadora, y se hallaba, según él nos dice, "en situación tan desesperada, que un pagano en tal coyuntura, acabaría seguramente por quitarse la vida (3)".

¿Donde está, pues, el tan cacareado fruto de la fe, la tan ponderada certidumbre de la salud, la seguridad de que "mis" pecados se traspasan a Jesucristo a la vez que la justicia recae sobre mí"? ¿De qué vale esta idea tan consoladora de que Jesucristo es virtuoso en lugar mío? ¡Ay! en la hora de la tentación todo esto se nos presenta en su aspecto verdadero, es decir, como una burbuja llena de aire: "Yo —dice Lutero— que en mi cátedra, en mis sermones y en mis libros he hablado tan o menudo de la manera de vencer las tentaciones de la tristeza, me encolerizo muchos veces contra mí mismo por no conseguir desterrarlas (4)".

En tanto que la doctrina de que basta la fe sola para conseguir la justificación no le era necesaria, es decir "en tiempo de paz", tampoco le ofrecía dificultad alguna; pero cuando la paz le volvía las espaldas, y se soliviantaba la tentación, perdía Lutero "el tino de la fe" y experimentaba,

---

(1) *Tagebuch über Martin Luther, geführt von C. Cordatus*, edic. WRAMPELMEYER (1885), p. 450. *V. supra*, T. I, p. 337 y s. Las demás relaciones concuerdan con ésta en todas sus partes. Se lee, v. gr., en los *Martini Lutheri Colloquia*, ed. BINDSELL (1863-1866), II, 299; "Hae pessimae cogitationes me plus vexaverunt, quam omnes mei infiniti labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum Satanae cogitationes illo pruritu pellerem. Pero todo era inútil: "nolebat cedere".

(2) Enders, VIII, 159 y s. *V. supra*, T. I, p. 338 y s.

(3) DOELLINGER, *Die Reformation*, II, 193.

(4) *Tagebuch über Luther, von Cordatus*, p. 452, n. 1652.

por el contrario, la dificultad de creer firmemente (1). Hizo entonces una prueba análoga a la de 1514 y 1515; en su brega contra la tristeza y la desesperación, *su fe* le fué tan de poco provecho como antaño lo había sido su justicia personal contra los insultos de las pasiones. En tiempo de paz le había parecido fácil vencer a la concupiscencia; pero, no bien levantó ésta la cabeza con brío redoblado, le arrancó esta triste confesión: "La concupiscencia es absolutamente insuperable" (*v. supra,* p. 28, n. 1). Y así como en los comienzos de nada le sirvió la justicia que para sí propio se había esforzado en adquirir, así más tarde su fe (la sucedánea que reemplazaba a esta justicia) lo dejó de igual modo en la estacada. Le acaecía esto especialmente cuando se encontraba solo: "Entonces—decía—(antes que continuar en esta soledad), me largo a paliquear con mi porquero Juan, o me voy, si a mano viene, en derechura a entretenerme con la compañía de los cerdos (2)". Entonces fué cuando la treta de que hemos hablado en el parrafo anterior (*supra,* p. 369 y s.) se le representó como una pura camama. Y así como antaño en sus conflictos contra las pasiones había acabado por dar al traste con su justicia personal y hasta con la misma lucha, lo mismo ahora se dió prisa en dar de mano a la fe y recurrir a otros expedientes de que él nos habla con increíble cinismo (3).

Otro tanto hicieron sus discípulos y los demás prosélitos. A contar desde 1530, época en que ya totalmente se había reducido a la práctica su doctrina, observóse que aumentaban en todas partes la melancolía, la negra tristeza, las congojas desesperadas, la desconfianza en la gracia divina y los suicidios. En los momentos críticos en los cuales el nuevo Evangelio debía tener una eficacia maravillosa,

---

(1) "Difficulter haec doctrina retinetur. Dum extra tentationem sumus, videtur esse facilis; sed cum tempus pacis abiit, et sumus positi in cogitationibus irae Dei, tum experimur, quanti negotii sit hoc firmiter credere". *Opera exeg. lat.,* XIX, 93 (1532, editadas en 1538).

(2) *Lauterbachs Tagebuch von Jahre* 1538 (publicado por J.-K. SEIDEMANN, 1872), p. 50.

(3) Kolde reconoce que en las obras polémicas de Lutero "el verde llega algunas veces hasta el cinismo"; pero cuando añade que este "verde" *no iguala al de sus adversarios,* incurre en una de sus acostumbradas inexactitudes. (*Martin Luther,* II, 524). v. *infra,* II.

no se notaba en Lutero y los suyos muestra ninguna de la decantada y tan consoladora certidumbre de hallarse indisolublemente unidos a Dios. Tras de mil años de opresión, de dudas y de congojas en la vida y en la muerte, esta generación finalmente libertada del yugo del papado, sin duda que debía aprovecharse del "jubiloso mensaje de Lutero a la cristianidad" (1), sacudir la pusilanimidad, el temor y las dudas y estar animada con una firme confianza en Cristo que dice al alma desventurada: "Yo soy tu salud!" Y hete aquí que sucede todo lo contrario; la reacción que sucede a la pretendida tiranía produce una generación desdichada para la cual, contando desde 1530, no hay posibilidad de escribir suficientes *libros consolatorios* contra el temor de la muerte y de la cólera de Dios, contra la tristeza y la hipocondría, contra la desconfianza en la gracia de Dios y de la eterna bienaventuranza (2). *Nada parecido se había visto hasta entonces.*

En el espectáculo que aquí nos dan los predicadores, se observa un amargo contraste: por un lado, ponen por las nubes el consuelo que proporciona el nuevo "Evangelio", a cambio de la angustia que producía la doctrina católica, y por otro se ven forzados a llamar la atención sobre el incremento de la tristeza y de los suicidios. Desde 1532.

---

(1) *Supra*, p. 10.

(2) URBANO REGIO, p. ej., publicó en Wittenberg en 1532 su *Gevisse lere, berwerter und unüberwindlicher trost wider verzweiflung der Sünden halben* (Doctrina segura y probada de incontrastable consuelo contra la desesperación motivada por los pecados). Esta obra fué más tarde reeditada varias veces, ya textualmente, ya con algunos retoques, en alemán y en latín. Desde mediados del siglo XVI fueron luego publicando los predicadores protestantes numerosos escritos de este género. En el *Suplemento científico* de la *Germania* (1897, n. 18, p. 137 y s.) N. PAULUS publicó una larga lista, aunque en un género limitado, de opúsculos protestantes del siglo XVI contra la melancolía. G. DRAUDIUS indica un considerable número de obras en el mismo sentido, hasta los comienzos de siglo XVII: G. DRAUDIUS, *Bibliotheca librorum germanicorum classica*, Frankfort-sur-le-Main, 1611, págs. 13-14, 55-56, 89-90, 113-114, 120-121, 131-132, 182-183, 195-200 y 222; véanse los títulos: "Anfechtung" (tentación); "Creutzbüchlein" (opúsculos sobre la cruz); "Gewissen", (conciencia) "Jüngster Tag" (el juicio final); "Krankentrost" (consuelo de enfermos); "Melancholía" (melancolía); "Sterbgedanken", "Todengedanken" (pensamientos sobre la muerte); Trostbücher (libros de consolación); "Trostpredigten" (sermones de consolación). Estos últimos géneros son muy abundantes). (En la biblioteca del Vaticano, en los impresos de fondo *Palatinos*, se encuentra crecido número de estas y otras semejantes obras.

año en que, si no me equivoco, apareció el primer libro de consuelo para uso de los protestantes, Lutero se vió precisado a confesar que Satanás martirizaba la conciencia con la mentira, echándole en cara sus pecados (entristeciéndole con ellos) y que le tentaba el cuerpo con la diea del suicidio (1), Según decía él poco más tarde, la misma conciencia es el más formidable de los tiranos; a causa del remordimiento de sus pecados, empuja a los hombres a la *desesperación* y a darse la muerte con la *espada* o con la *soga*. También era preciso *vencer* a la conciencia (v. *supra*, p. 22, n. 1).

Esta victoria sobre la conciencia, debía conseguirse con la ayuda de la certidumbre de la salud y con la ayuda del pensamiento de que nuestros pecados se traspasaban a Cristo. Pero precisamente este fué un remedio inútil. Al contrario, ni el mismo Lutero, ni su panegirista Mathesius, ni Leonardo Beyer, antiguo agustino también, que llegó a ser pastor de Guben, ni otros muchos más, pudieron librarse de la tentación de quitarse la vida, hasta el extremo de que cuando en tal trance se hallaban, les era peligroso tener un cuchillo a mano (2).

¡Terrible contraste, que los panegiristas de la doctrina luterana de la imputación, los pastores protestantes, se viesen obligados a asegurar que el estado de alma de *sus* fieles era "la tristeza interior, la angustia del corazón, los pensamientos desconsoladores, el espanto, el temblor y el susto, y singularmente la circunstancia de que el hom-

---

(1) *Tischreden Luthers aus den Jahren* 1531 y 1532, p. 39, n. 115: "Conscientiam vexat Sathan mendacio, scil. accusans nos de peccatis: *corpus* autem *homicidio* tentat".—En CORDATUS, p. 128, n. 563 se halla la siguiente explicación: "Sathan primo vexat nos mendacio, quando *nos justificatos fide* accusat peccati"; pone luego el final de la primera cita. En los *Discursos de sobremesa* posteriores., edic., *Forstemann*, III, 105, la segunda parte se halla atenuada: "atormenta el cuerpo *de otra manera*".

(2) Para Lutero y Beyer, v. LOESCHE, *Analecta Luterana et Melanthoniana* (1892, p. 213, n. 334; para Lutero, Beyer y Mathesius, v. *Loesche, Joh. Mathesius*, I (1895), p. 223. V. además T. I, p. 386, n. 1, y PAULUS, en el *Suplemento científico* de la *Germania*, 1897, n. 1. JORGE BESLER, último preboste de San Sebaldo en Nuremberg y uno de los primeros propagadores del luteranismo en aquella población, cayó en tan profunda melancolía ("como si todo anduviera de capa caída en la Iglesia" [luterana), que en 1536 dejó el lecho conyugal a media noche y se atravesó el pecho con un venablo. SIEBENKEES, *Materialien zur Nürnbergischen Geschichte*, II, 434, 75, en DOELLINGER, *Die Reformation*, II, 91.

bre fuera tentado con motivo de su eterna bienaventuranza, del remordimiento de los pecados, de la fulminante cólera de Dios, hasta el punto de dudar de su gracia y desesperar de la gracia y de la misericordia divinas y de perder de vista a Dios y a Cristo" (1)! A mediados del siglo XVI, en la época, por lo tanto, en que la "consoladora" doctrina de Lutero era ya en todas partes conocida y abrazada con entusiamo, ¡qué cruel desencanto es hallar en un autor protestante la siguiente confesión: "*Jamás la necesidad de consuelo* se ha hecho sentir tan vivamente *como en nuestros días*" (2)! En efecto, "*más que nunca* se oye ahora decir todos los días: válganos Dios, que tanto en cabal salud como en la hora de la muerte caen los hombres en la desesperación, pierden el juicio, y no faltan cuando menos algunos que llegan hasta el extremo de suicidarse (3)". ¡Lindo comentario de la siguiente sentencia de Lutero: "La desesperación y la tristeza no provienen de la muchedumbre de los pecados, sino antes bien de la muchedumbre de las buenas obras, etc. (4)"!

Sin duda que Lutero quiere curarse en salud cuando dice: "La fe en Cristo consolador no quiere manifestarse y por eso ocurren tan numerosos casos de tristeza (5)". ¡Puro subterfugio! ¿Acaso esta fe cierta que él predicaba no hubiera debido manifestarse ante todo en él mismo? Pero ya está visto que en las ansias de la muerte y en las tentaciones, ni por casualidad esta fe daba señales de vida, ni en Lutero ni en sus parciales, aun los que se contaban en el número de los "piadosos", como ya nos consta por el testimonio del amigo del "reformador" Jerónimo Weller; y otro tanto les sucedió a otros amigos suyos. Jorge Spalatino, Justo Jonás, Mathesius, Nicolás Hausmann,

---

(1) *Trostbüchlein in hohen geistlichen Anfechtungen und schwermütiger Trawrigkeit* (Ihena, 1572) de MELISSANDER, fol. A3. Pensamientos consoladores en las grandes tentaciones espirituales y en el abatimiento de la tristeza).

(2) J. MAGDEBURGIUS, *Eyne schoene Artzney, dadurch der leidenden Christen Sorge un Trübnus gelindert werden.* Lubeck 1555), fol. 145. (Un buen remedio para endulzar las penas y las tristezas de los cristianos que las padecen).

(3) BAUMGAERTNER, en DOELLINGER, II, 692 y s. V. además *supra*, p. 63, n. 1.

(4) *V. supra*, p. 339, n. 1.

(5) CORDATUS, *loc. cit.*

Jorge Rorarius y otros grandes corifeos de la Reforma, como Flacio Illyrico, Guillermo y Baltasar Bidembach, Joaquín Moerlin, Chemnitz, Isinder de Koenigsberg, Andrés Gundelwein y una infinidad de sus camaradas que, en mayor o menor grado, sobre todo en sus últimos años, cayeron en angustiosos desfallecimientos, en una incurable tristeza y hasta fueron presa de la locura, sin que los consuelos de Lutero y de otros cofrades hubieran podido servirles de ningún provecho (1).

En ningún caso confirma la historia que el "Evangelio" de Lutero haya prestado algún servicio en la hora de la muerte ni en los trances de la tentación. Cuando más tarde los teólogos protestantes, como Andrés Celichius, cayeron en la cuenta de que entre ellos este Evangelio no tenía virtualidad consoladora y de que, "lo mismo que los paganos olvidados de Dios, los fieles se dejaban arrastrar por el desaliento y la tristeza y acababan sus días en la congoja, el pánico y la desesperación", dieron en decir entre ellos y a los demás que en los primeros tiempos del luteranismo el "Evangelio" había tenido una eficacia vigorosa y general y que únicamente más tarde había perdido para muchos la misma salutífera influencia (2); pero en realidad, sería en vano rastrear en este primer período para hallar un solo caso en que esta decantada virtud del "Evangelio" se haya desplegado en las ansias de la muerte y en las tentaciones.

Durante su vida monástica, rezaba Lutero todas las mañanas estas palabras del Salmo 115: "Es preciosa en la presencia de Jehová la muerte de sus fieles (3)", y en aquella época en que su mentalidad era todavía bastante cristiana, infería de ahí: "Así, pues, todo trabajo conllevado por amor de Cristo, tiene su correspondiente valor,

---

(1) V. a este propósito DOELLINGER, *Die Reformation*, II, 683 y s., donde se hallará una lista de hipocondriacos de este género; las pruebas que lo confirman, se encuentran en el mismo volumen, en los lugares en que el autor habla de alguno de estos personajes en particular, v. gr.: p. 113, 117, 129 y s., 254, 370 y s., 457 y s., 687 y s. y 692.

(2) CEILCHIUS, *Bericht von den Leuten, so sich selbst aus angst, verzweiffellung oder anderen ursachen entleiben.* Magdeburg. 1578. (Sobre aquellos a quienes el miedo, la desesperación y otros motivos obligan a suicidarse). DOELLINGER obra cit., II, p. 534.

(3) Breviario, fol. 73.

lo que debemos a la bendición de Cristo (1)". Más tarde, cuando le daba por ser sincero, no se atrevía a negar que fuera gozosa la muerte de los santos de la Iglesia católica (*infra*, en esta misma letra), y ya le hemos oído testificar que bajo el papado no sólo era menos temida la muerte, sino que ¡era la muerte considerada como vida (*supra*, p. 390 y s.)!

Pero él tenía por fuerza que dar explicaciones de este fenómeno, siquiera fuesen por demás fantásticas: bien se le alcanzaba a él que al conceder que la muerte tranquila de los católicos, en tanto que sus parciales vivían y morían en la amargura y la desesperación, daba en tierra con su doctrina capital, dejaba en descubierto la nulidad del consuelo que ella proporcionaba y se venia a las manos la conclusión de que eran los católicos y no Lutero los poseedores de una doctrina consoladora para las almas adoloridas y desesperadas. Por eso recurrió a la calumnia de que los católicos, y el papa el primero, no creían en la vida eterna, ni en el infierno, y esta era la razón por que morían tranquilos. "El papa y los cardenales no creen en Dios ni en el infierno, ni en la otra vida; viven y mueren como las vacas, los puercos y las demás bestias" (*Wider das Papstum*... (1545). Erl., 26, 126 y s.)" "Los que están en Roma pretenden que nosotros los alemanes (protestantes) tememos a la muerte y al diablo, y esto es una pura fábula; añaden que no hay razón para estos temores, *porque el juicio postrero no llegará jamás* (Erl., 45, 6: 1538)" Y hételo aqui armado de punta en blanco para entrar en batalla contra los errores que su deslealtad atribuye de este modo a los católicos: "Nosotros predicamos al Hijo de Dios que vendrá el día del juicio y entregará a los impíos a las eternas llamas, y si en el entretanto los cardenales aciertan a leer o escuchar lo que acabamos de decir, *se ríen de nuestras palabras como de una quimera irrealizable*... (2)".

Sus compañeros se tomaban el cuidado de propagar estas mentiras en el pueblo, y así en 1546 apareció un folleto

(1) Weim., IV, 271 (1514-1515).
(2) *Opera exeg lat.*, IV, 281 (hacia el año 1538).—*Ibid.*, p. 313: "Papa et cardinales non credunt Deum esse".—V. tambien CALVINO, *Institutio christianae religionis*, lib. 4, c. 7, n. 27.

en que se fingía un diálogo entre el diablo y el papa. En esta guerra (1)—decía el diablo—va a triunfar "la liga evangélica", porque es la que tiene mejor capitán.—

EL PAPA.—Y ¿quién es ese?

EL DIABLO.—*El amo, el amo,* ante el cual todo tiembla, tanto yo como todas las demás criaturas.

EL PAPA.—Pero ¿cómo se llama?

EL DIABLO.—Se llama *Cristo,* el cual dicen que libró al mundo entero de mis cadenas, del pecado y de la muerte eterna.

EL PAPA.—¡Oh! ¡ya, ya!

EL DIABLO.—Con tanta indiferencia me hablas, que cualquiera diría que es la primera vez que oyes tal nombre.

EL PAPA.—*Pero ¿qué ha hecho ese,* en resumidas cuentas?

EL DIABLO.—Dice la Escritura que por su muerte ha conseguido la vida eterna para todos los que creen en ella.

EL PAPA.—Pues mira: aquí para entre nosotros, *soy de parecer de que no hay que tomar en serio todo lo que acerca de la otra vida se fantasea;* por sí o por no, de haber una vida, yo procuro componérmelas de manera que pueda pasar lo mejor posible la de este mundo, como dice el canónigo de Würzbourg; porque, tocante a la otra... ¡vaya usted a saber!

EL DIABLO.—Así te avenga como lo crees.

EL PAPA.—No quiere decir que no me tome algún interes en ello, pero, lo que es creer, *no creo una palabra",* etc. (2).

Según Lutero, no era solamente en Roma donde dominaban estas disposiciones, sino en todos los paises católicos en general. En 1531 escribía el heresiarca: "Cuando bajo el papa León estaba para terminarse el concilio de Letrán, se ingirió entre sus artículos el de la necesidad de creer en la inmortalidad del alma, de donde es forzoso concluir que (los católicos) no tiene más que desprecios y

(1) La guerra llamada "de Schmalkalda" que terminó con la victoria de Carlos V en Mülberg (el 24 de abril de 1547) y con el *Interim* de Ausburgo (1548). (Nota del Dr. Paquier).

(2) PASQUILIUS, *New Zeyttung vom Teuffel.* Este libelo fué reimpreso muchas veces. V. GOEDEKE, *Grundris zur Geschichte der deutschen Dichtung,* II, 2.a ed. 274, 76; KUCZINSKI, *Thesaurus,* n. 2122-2123 (SCHADE no lo ha reproducido).

sarcasmos para la vida eterna. *Con ello denuncian que en su gremio es creencia rematadamente pública que no existe la vida eterna,* aunque traten de vendernos en una bula lo contrario (1), y, por contera, en 1519 nos explica el canon del concilio cada vez con mayor infidelidad (2).

Claro está que cuando a él le cuadraba o ayudaba a sus designios, los católicos creían en Dios, en Cristo, en el juicio, en el infierno y en la vida eterna, pero su Dios y muy singularmente su Cristo, era un Juez severo que venía "sobre las nubes del cielo" y condenando a los eternos suplicios, como que para ellos la justicia de que habla S. Pablo, es la justicia punitiva (3). Esta patraña es diametralmente opuesta a la otra de que acabamos de hablar, pero se agarraba a ella cuando se trataba de hacer destellar el rayo consolador de *su doctrina,* en contraposición con el pánico que producía la doctrina católica: *el fin justifica los medios.* No se contentaba Lutero con callar y obrar según este axioma, sino que también lo proclamaba con toda claridad: ¿Qué mal habría en que para conseguir un bien mayor y en beneficio de la Iglesia cristiana, se fraguara una buena y mayúscula mentira?" "Una mentira necesaria, una mentira provechosa y una mentira benéfica, ninguna de estas mentiras va contra

---

(1) *Warnung D. Martini Luther an seine lieben Deutschen* (Advertencia de Lutero a sus queridos alemanes). Erl., 25, 33. En 1546 publicó Melanchthon una nueva edición con todas las farsas de la primera. [Es cierto que el V Concilio de Letrán dió una definición dogmática en este sentido, dirigida contra Pomponacio y otros neoaristotélicos. Bien sabido es también que en las definiciones dogmáticas la Iglesia no precisa tal o cual artículo hasta el momento en que es atacado o, cuando menos, desfigurado. Pero de que Pomponacio y su camarillas negaran la inmortalidad del alma es una locura inferir que toda la Iglesia desconociera este punto doctrinal, y he aquí una muestra más, y bien elocuente por cierto, de la deslealtad del tribuno fraguador de libelos. [Nota del Dr. Paquier].

(2) Weim., II, 226 (1519), 541 (1519); V, 338 (1520), 432 y s. (1520); VII, 541 [?]; *In Galat.*, II, 326 (1535), etc.—KOLDE (*Martin Luther,* I, 115) tiene el descoco de reproducir la pérfida explicación de Lutero, y exclama: ¡"He aquí, pues, en la Iglesia el paradero de la evolución de quince siglos!" ¡Tan míope fué como Lutero al dejar de ver que el concilio condena los *"perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos"!* en la primera línea de los cuales coloca la proposición de que el alma es mortal (MANSI, *Coll. Concil.*, t. 32, p. 842). La cosa es tan clara, que KOEHLER desecha las explicaciones de Lutero y de Kolde (*Luther und die Kirchengeschichte,* I, 110).

(3) *Ad. Romanos,* I, 17; sobre esta última falsedad, *v. supra,* p. 8 y s.

la ley de Dios" (1). En beneficio de su doctrina y de su Iglesia, hacía morir de una muerte espeluznante o como estúpidos cerdos a todos sus adversarios católicos o no católicos, y sus camaradas imitaban su lenguaje (2). Llegó hasta decir públicamente que sus enemigos estaban condenados, porque le parecía preciso inspirar de esta suerte en sus partidarios y, en general, entre sus contemporáneos y en las generaciones advenideras horror a toda doctrina que se opusiera a la suya (3).

Es preciso mentir en favor de la buena causa: el mismo principio es el que le hacía vociferar sobre la desesperación de los católicos y en particular, de los monjes, durante la vida y en la hora de la muerte, y cuando aquí y acullá encuentra en la historia algunos episodios de este género, recurre a su expediente habitual de empezar por adulterarlos y acabar por generalizarlos (4). Al principio de esta obra y a los comienzos del presente artículo dejo ya consignados los recursos que utilizaba para ponderar la inquietud, la desolación y la desesperación de las almas en el seno del papismo (5).

---

(1) Supra, T. I, p. 139, 140 y 141; T. II, p. 410 y s.

(2) Véanse las numerosas pruebas que de ello aduce N. PAULUS, *Luthers, Lebensende* (La muerte de Lutero), 1898, págs. 1-30. V. también la obra del mismo autor *Luther über das schlimme Ende seiner Gegner* (Lutero sobre el triste fin de sus adversarios); en el *Katholic*, 1899, II, 490 y s., donde pulveriza las réplicas de un tal Cohr, pastor protestante.

(3) Así lo dice categóricamente de Zwinglio y de Ecolampadio, por más de que los errores de estos no fuesen más condenables que los del "reformador": *Longe melius* est et lucentius, Zwinglium et Oecolampadium damnatos pronunciare quam salvos, *aun cuando hubiera que recurrir a la violencia contra ellos.* Sic enim *prodest* servare et absterrere viventes et posteros". *Tagebuch über Dr. Martin Luther* de CORDATUS (1885), p. 279, n. 1077. V. además PAULUS, *Luthers Lebensende*, p. 30 y s.

(4) V., por ej., *Opp. exeg. lat.*, XI, 123 (1545) donde, como prueba de "la fuerza de la superstición" en los conventos, nos dice que *algunos* tenían reparo en matar sus piojos y sus pulgas. Bien es verdad que asegura que no sabe más que de *un solo caso* de este género presenciado por él ¡si es que dice la verdad! Pero aun cuando admitamos este caso por auténtico ¿quién le autoriza a Lutero para generalizar esta excepción, ni menos para ver en él una prueba de la "fuerza de la superstición" en los conventos?—[Yo he conocido un hombre que tenía semejantes escrúpulos y, si no me engaño, era un suabe: ¿hemos de inferir de ahí que todos los suabos tengan la propia manía? Nota del P. Weiss].

(5) *Supra*, T. I, págs. 46-56, a propósito del "Perdite vixi"; "he vivido mal", de S. Bernardo, y T. II, p. 426-428.

A las calumnias premeditadas de Lutero, opongo yo el testimonio de los que han sido a menudo testigos de la vida y muerte de los buenos religiosos. Puede resumirse lo que han presenciado en estas palabras: "En la religión se vive con más sosiego y *se muere con mayor esperanza;* la vida religiosa proporciona consuelo al triste y aumenta la confianza (1)". "Creed a los que lo han experimentado; si en este mundo inferior existe un *paraíso,* este se encuentra en el claustro y en el estudio (2)".

No se nos replique que estos son testimonios aislados de épocas pasadas, porque también tenemos a mano las confidencias de ilustres e irrecusables contemporáneos de Lutero que abandonaron el mundo antes que comenzara la grande apostasía, sin haber, por lo tanto, recibido en ninguna manera la influencia del "reformador"; estas confidencias nos demuestran cuánta falsedad se encierra en las acusaciones de Lutero. Pongamos por ejemplo a Juan RAULIN que tomó el hábito benedictino en Cluny cuando ya era célebre como profesor de Teología de la Universidad de París. En todas las cartas que escribió durante su vida monástica, sobre todo en una dirigida a un abad (3),

---

(1) Esto escribe S. Bernardo, o, mejor dicho, uno de sus contemporáneos: "Nonne haec religio sancta, pura et immaculata, in qua homo vivit purius cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, *quiescit securius, moritur fiducius,* purgatur citius, praemiatur copiosius? Haec religio... contritum sanat hominem, et *tristem exhilarat... fiduciam reformat...* "MIGNE, *Patrol. lat.,* t. 184, c. 1131.

(2) V. el texto *supra,* T. I, p. 360. Sobre "la paz en los claustros durante la edad media", v. *Katholisches Leben im Mittelalter,* según H. DIGBY, por. A. KOBLER, IV, 405 y s.

(3) *Rel. viri fr. Joann. Raulin... Epp. opus eximium* (1521), fol. 62 v: Ad abbatem sancti Michaelis in Monte Tumba sub nomine cujusdam Petri Pouchin... fol. 64: "Quis dabit mihi pennas columbae, et volabo, et requiescam, ut secura mens mea quasi juge convivium in Domino delectetur? Quibus omnibus frequenter et iterum frequenter animo revolutis paravi fugam, et duce domino meo maneo nunc in Cluniaca solitudine... *Inveni probatissimos monachos,* probatissimamque regulae observantiam; paululum laboravi longa terrarum spatia praetergrediens, et multam inveni requiem cum viris Deo deditis, quorum mihi vita admirabilis, *quorum conversatio velut paradsi speculum, Deo, angelis, et hominibus spectabilis.* Ibi certe, pater, in crassitudine devotionis delectatur anima mea. Ibi ex operum sanctorum multitudine, quae coram oculis perpendo, quasi ex adipe et pinguedine incrassatur, impinguatur, dilatatur anima mea, adeo ut consideratis ordinibus tanti monasterii, divinarum laudum pensata jucunda decoraque laudatione, regulari observantia, observataque mirum in modum disciplina in tanta fratrum multitudine, non

se advierte la calma y sosiego el bienestar que encontraba en su nueva vida, en la estricta observancia de la regla y en la convivencia con sus hermanos, *que experimentaban a su vez iguales beneficios.* No hay nube alguna denunciadora de la desesperación, ni siquiera del desasosiego y del abatimiento. Lejos de echar de menos el mundo, sentíase, en fin, en abrigado puerto de reposo. Nada se le hacía cuesta arriba, y todo, hasta las más arduas obligaciones, le era agradable y llevadero. "No es el claustro una prisión, sino un *paraíso*... Tengo notoriamente experimentada la verdad de estas palabras del Señor: "Mi yugo es suave y mi carga liviana". "Bien puedes creerme: jamás los placeres y las riquezas del siglo me han proporcionado las satisfacciones que ahora tengo en la austeridad y en la pobreza de la Orden. Este ha de ser para siempre el lugar de mi reposo, y aquí gozaré la morada que he escogido". Cuando, a poco de haber ingresado en Cluny, trabajado durante muchos meses por una fiebre intermitente, creyó

---

remansit in me spiritus,*nec auditu illud credidissem, nisi experimento illud comprobassem.* Nunc enim mihi *cella permodica paradisus est*, nunc immensa paupertas divitiae, hispida vestis purpureum vestimentum, nunc lectisternia durissima, jejunia assidua et quotidiana, vigiliae grandes, assidui labores pro domino meo Jesu mihi deliciae sunt".—Escríbele al Maestro Juan de Furno (fol. 72): "Me ipsum considera, qui jam veteranus, annosus, et senectuti vicinus sacratissimos religionis agones aggressus sum, delicatus a juventute, et delicate nutritus, nec tamen quicquam durum inveni: omnia mihi suavia sunt; *claustrum mihi non carcer, sed paradisus est.* Sicca, si quae sunt, cibaria, aceto Domini continuo aspersa suavissimi gustus; lectus ad latera durus, duriorem lectum Domini mei Jesu Christi mihi praesagiens mollissimus officitur; vestis aspera ad carnem interiorem vermem excutit et mortificat, ne me mordeat in aeternum, et si quid occurrat asperum, nihil vereor, *omnia enim possum in eo qui me confortat.* SiS inter haec et alia nos quasi *senes*, et levioris pugnae hylarescimus, quid tu *juvenis* trepidas, vis sine legitimo certamine coronari"?—Escribe tambien (fol. 74), (magistro Ludovico Pinelle, sacrae theologiae doctori regalis Navarrae supremo magistro): "Sed ut scias, frater, quoniam non solum diligentibus Deum, sed etiam his, qui ad eum diligendum se praeparant, omnia cooperantur in bonum, quae mundus odit... et pro quibus, dum me mundus tanquam suum occuparet, trepidabam timore... mihi deliciae, mihi suavitas, mihi dulcedo sunt lectisternia videlicet dura, corporis habitus quamvis hirsutus, cibus aridus, vigiliae longae, silentium assiduum, ita ut in his aperte comprehendam jugum domini leve, et onus meum leve... Et mihi crede, frater, si volueris: nunquam in deliciis, nunquam in divitiis mundi, nunquam ita delectatus sum, dum adhuc florerem in seculo, sicut in asperitate et paupertate religionis nunc complacet anima mea. Haec igitur requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elégi eam".

llegado el término de su vida, veía acercarse la muerte con tanta mayor alegría cuanto que se hallaba enteramente poseído de la idea consoladora de que iba a ser llamado por Dios, en cuyo obsequio practicaba él los consejos evangélicos, no solamente de palabra, sino con la obra, puesto que había abandonado su casa, sus bienes y todo lo que poseía (1).

Un humanista mucho más celebrado, Carlos FERNAND, también se había hecho benedictino (2), aunque en otro convento de diferente congregación, y lo propio que Raulin, se hallaba dichoso en él y así lo proclamaba con entusiasmo (3). Lo que en otros tiempos le había parecido imposible, o, cuando menos muy dificultoso, el amor de Jesucristo a quien todo se lo había sacrificado, se lo hacía al presente hacedero y agradable.

No hay duda que las confidencias de estos dos religio-

---

(1) *Ibid.*, fol. 65, 65v.

(2) *Supra*, T. I, págs. 195-196.

(3) *Confabulationes monasticae* (Parisiis, 1516), fol. 31: "Ego vere ut interim de me loquar, quid jejunia mihi sacra praestiterint, magnificas optimo Jesu gratias agens, haud gravate profitebor. Itaque miserrimus ego, antequam Benedictino vestirer amictu, nec decoram rutilantis aurorae facem surgendo praevenire, nec vespertinas mensas abdicare consuetus, ita mecum frequenter agi sentiebam, ut ad prandia vix ullo invitarer appetitu: minimum caro sapiebat. Sin autem dies esset qui carnem excluderet, qualem macrum vocare solent, aegre satis admittebantur ova, piscis facile fastidiebatur, panem vero, nullo alio comitatum cibo, satis diligenter attrectare vitabam. *Ubi vero desideratissima piorum contubernia fratrum*, me, licet indignum minimeque merentem, *gratissima sunt sua societate dignati*, atque nocturnis in vigiliis, juvante Christo nunc ternas nunc quaternas horas absumere didici, reliquoque antemeridiani temporis officio sedulus interesse consuevi: quoties abstinentiales agebantur dies, multo fateor tardius, quam nimia petulantioris appetentis desideria vellent, prandiloqua tintinnabula feriebantur. Ubi vero expleta tandem benedictione manducaturus consederam, quod primum panis frustum (quod frequenter ater erat, is enim in ipsis prandiorum exordiis petentibus minime denegatur) ori fuisset applicitum, ita, *Jesum testor*, sapiebat, ut me nunquam in seculo nec perdicem nec cuniculum nec longioris rostri volucrem at ne calentes quidem foeniculatasque lucanicas (quibus gulo voracior avide nimiumque cupideque vescebar) tam delectabunde atque voluptabiliter edisse memini. Quid dicam? Placebat faba frixa, placebat rapa, placebat brassica, placebant betae; denique nihil erat quod displiceret. Catinum sepenumero jure sectilibus panis frustulis permixto ad summum usque confertum brevi tempusculo vacuabam; ova quae prius fastidiebant, ambrosia erat; vinum acidulum nectar. Et tamen eo pacto surgebam, ut, quemadmodum dici solet, vacaret intestinum, si forte vel amicus vel hospes accipiendus advenisset".

sos nos reflejan a la vez los sentimientos de los que con ellos vivían, y estos sentimientos nacían de su deseo de agradar Dios, de su amor a Dios, virtud que Lutero y sus adeptos, según lo hemos visto, desconocían por completo. "Creeme a mí—escribe Raulin — que bien experimentado lo tengo: en esta milicia de Cristo nada es pesado, sino que todo es por extremo liviano y suave para quien àma". (1).

El famoso GEILER DE KAISERSBERG, también como Raulin y Fernand un poco anterior a Lutero, y que tuvo muchas veces cargos en los conventos, no era, en verdad, un ciego panegirista de la vida religiosa; pero, con todo, no pudo menos de reconocer las nueve ventajas que S.Bernardo, o tal vez algún otro monje de su tiempo, había encontrado en este género de vida (2). Entre las nueve ventajas se cuentan las dos de que acabamos de hablar: más paz durante de la vida y—lo que mejor que nadie podía saber Geiler por su experiencia en el gobierno de las almas,— "más alegría y sosiego y más confianza en la hora de la muerte (3)". "El recuerdo de las muchas obras buenas realizadas es, sin duda, para el moribundo un refuerzo vigoroso para no dejarle caer en la desesperación... Lo que señaladamente asegura gran consuelo al religioso, es la observancia, no sólo de los mandamientos de Dios, sino también de los consejos evangélicos, las faenas desempeñadas por el amor de Dios y el auxilio de los sacramentos" (4). "Muere a gusto el religioso porque sabe que tiene un tesoro en el cielo, tesoro que anhela poseer en la visión de Dios y se regocija en salir de esta vida de combates al reposo

---

(1) Epp., fol. 72: "Experto crede mihi, nihil in ea (militia) durum est, omnia facillima et dulcissima amanti". V. también S. Agustin, *supra*, p. 348, n. 3.

(2) V. *Der Has im Pfeffer*, Augsbourg, 1510, fol. *ante* Ef; Strasbourg, 1516 fol. e iij, y en especial sus *sermones novem de fructibus et utilitatibus vitae monasticae* que predicó en 1496 y 1497 a los Penitentes de Estrasburgo y que más tarde se publicaron en latín. Yo me sirvo de la ed. de Estrasburgo. (Argentine, 1518) que también contiene otros escritos.

(3) *Sermones*, fol. 59.

(4) *Ibid.*; "Bonorum operum multiplicitas utique forte sustetamentum est animae morientis, ne corruat in desperationem... Sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum quae fecit, scil. observantia non solum praeceptorum Dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro Dei honore, adjutorium sacramentorum".

y la alegría de toda la eternidad. Confía que Dios en su infinita misericordia le ha perdonado sus pecados y que recompensará sus buenas obras con la eterna bienaventuranza". Por el contrario, los malos y los pecadores que han llevado una vida licenciosa, temen el juicio riguroso de un Juez severo, no tienen esperanza en Dios, y se extremecen y espantan a la hora de la muerte (1).

Ya dejo advertido de antemano que en la época en que Lutero hacía la vida de un pasadero religioso, no era de contrario parecer: de los religiosos que acertaban a vivir en conformidad con el espíritu de su estado, decía entonces que eran los más dichosos de los hombres (2). Concuerda este testimonio con la conducta de Lutero allá por 1512, en que habiéndole confiado Bartolomé de Usingen su proyecto de entrar en los Ermitaños de S. Agustín, no encontraba Lutero palabras suficientemente laudatorias para recomendarle el estado religioso (3). Y ¿por qué así? ¿Tal vez por lo que a menudo repetirá andando el tiempo, conviene a saber, que por experiencia le constaba que en ese estado se vivía y se moría en la desesperación? No tratamos de atribuirle semejante bellaquería, por lo mismo que en su propia persona o, cuando menos, en la de sus compañeros de religión había Lutero observado los mismos sentimientos que hemos reseñado entre sus contemporáneos y entre los de S. Bernardo (4). Todavía en 1519 confesaba que

---

(1) *Der Has im Pfeffer* (Ausbourg, 1510), fol. Ee iiij.

(2) *Supra*, T. I, p. 40-46; T. II, p. 344 y s. V. también *supra*, p. 408 y s.

(3) Esto es lo que Usingen le recordaba todavía en 1529: "Quando Augustinianae religionis candidatus eram ego, tu non satis illam nihi poteras commendare, at nunc derisor ejus factus est et destructor". N. PAULUS, *Der Augustiner Barth. v. Usingen*, p. 17, n. 4. El prior de los Agustinos JUAN LANG, que en 1522 se hizo luterano (*supra*, T. I, págs. 38 y 388), también había hecho antes de su apostasía él panegírico de la vida religiosa. Dice Usingen hablando de él: "Ego saepe ab eo audieram Ordinis commendationem". PAULUS, *obra cit.*, p. 56, n. 2.

(4) El mismo HAURSRATH escribe (*Neue Heildcberger Jahrbücher*, VI, 173): "Más tarde, situándose en diferente punto de vista, Lutero vió negro cuanto le había sucedido en su vida conventual y describe este período como una triste cautividad, *por más de que, mientras vivía en el claustro, no había sido de ese parecer*". Cita luego Hausrath el testimonio de Usingen que acabamos de reproducir, y termina con esta asombrosa conclusión: "Sin embargo, el convento se le mostró demasiado avaro de la paz que él apetecía". Los historiadores protestantes, y bien se comprende por qué, no qui-

no solamente obra a derechas quien abraza la vida claustral libremente y por amor, sino también que en el estado religioso, "si bien se le entiende", se consigue más expeditamente el fin del bautismo que en cualquier otro estado y que en él finalmente se disponía el cristiano para recibir la muerte con alegría (1).

El fin justifica los medios: este axioma le sirvió igualmente a Lutero para ridiculizar a la iglesia y al estado religioso, y, en contraposición, ponderaba *su* doctrina como *específico* maravilloso para vivir y morir santamente. Pero ya hemos visto que le salió huera toda esta charlatanería y en el momento decisivo, se puso en claro que su receta era una quimera, o, por mejor decir una impostura.

En la hora de la muerte es cuando mejor se manifiesta el estado de un alma; desplómanse entonces los sofismas, desvanécense las ilusiones, las pasiones enmudecen, la conciencia sale por susfueros con tanta mayor energía cuanto más se procuró en vida reducirla al silencio. No es, por lo tanto, extraño que nos hable la historia de una infinidad de protestantes, y de otros herejes que al sobrevenir la hora postrera y sentir aproximarse el juicio supremo, han obedecido al llamamiento de la gracia, abjurado sus errores y vuelto al redil de la Iglesia católica. En este caso se encuentran señaladamente esos desgraciados, sacerdotes y religiosos en su mayoría, que durante la vida, dominados por esta o la otra pasión, volvieron las espaldas a la Iglesia para afiliarse a una secta. En tiempo de Lutero, muchos protestantes, según las mismas palabras de sus predicadores, "*no acertaban a encontrar consuelo* en el santuario evangélico"; aun sin necescidad de que la muerte los llamara con los nudillos a la puerta, "eran perpetuas víctimas

---

(1) Weim., II, 479 (1519); 737 (1519). v. *supra*, T. I, págs. 26-29.

---

ren confesar que el Lutero apóstata convirtió su vida monástica en una "leyenda fabulosa" (para usar una de sus frases) (Erl., 25, 202; 1537). [Hay en el original tudesco un juego de palabras intraducible al castellano: *lügen* significa *mentir* y *Legende*, *leyenda*.. De las dos palabras se ha formado *lügende*, que recuerda las palabras *lügen* y *Legende* a la vez, dando la resultante de "leyenda mentirosa"]. Para un protestante, estudiar a Lutero con imparcialidad y método es lo mismo que *despojarse de las armas*.

de una profunda tristeza que terminaba en la desesperación y los sumía en un piélago de amargura, y acababan finalmente por volver al seno de la iglesia católica" (1). Entonces declaraban "que no podían hallar consuelo verdadero sino en esta iglesia, a la cual deseaban mantenerse fieles en lo sucesivo, y que en ella no temían a los tentaciones, porque sabían los medios que les proporcionaba para resistirlas" (2).

Los que, bien en sana salud, bien en el lecho de muerte así se volvían a la iglesia católica, eran en general, precisamente de los que habían tomado por lo serio su religión y que debemos contar entre los verdaderos y sinceros protestantes (3). Jamás, por el contrario, se ha oído decir que un verdadero y buen católico que haya practicado arregladamente su religión, ni durante su vida, ni, sobre todo, en la hora de la muerte, haya renegado voluntariamente (4) de su iglesia para largarse al protestantisimo o a otra secta cualquiera, y esto con el propósito de asegurar su eterna sal-

(1) V. los pormenores en N. PAULUS, *Suplemento científico* de la *Germania*, 1897, n. 18, p. 140-141. No hablo aquí sino de los que por semejantes motivos se convertían.

(2) Es lo que nos dice, aleccionado por la propia experiencia, el convertido Lorenzo ALBERTUS en su obra *verthaendigung und Schutzschrift deren, so sich diser Zeit von den setischen irrthumben und zwitrachten absündern, und sich in den Frid, Sicherhait und Einhelligkait der catholischen, Roemischen Kirchen begeben* (Defensa y apología de los que en nuestro tiempo se han separado de los errores y las discordias de las sectas, y se han acogido a la paz, seguridad y unanimidad de la Iglesia católica romana) (MDLXXIIII), p. 72 y s. Dice también: "Si un hombre atormentado por la duda pide a esta iglesia (católica) socorro y consejo, no tardará en acrecentarse en él de tranquilidad, como lo comprueban numerosos ejemplos en nuestros días".

(3) Al decir esto no hemos tratado de juzgar a los demás protestantes; el juzgar es prerrogativa de sólo Dios que sabe el grado de culpabilidad de cada uno. Hay gran número de protestantes, que habiéndose criado en el error, toman muy a pechos, según la medida de su instrucción religiosa, el vivir cristianamente; y no cristianamente según "la pura palabra de Dios, es decir, según "la doctrina evangélica" de Lutero (estos no saben más que la doctrina católica); sino cristianamente según las intuiciones y las tendencias de un alma naturalmente cristiana, esto es, católica, como ya lo tengo dicho (*supra*, T. I, págs. 90-93.

(4) Entre otras cosas, G. WICEL nos refiere que en los primeros tiempos del luteranismo, muchos predicadores protestantes volaban al lado de los enfermos católicos, para atraerlos a su secta antes de la muerte. "Numquam potui satis mirari frendentem istam ac manifestissiimam phrenesin quorumdam concionatorum discurrentium et penetrantium domos alienas, ubi lecto decumbare catholicos audierunt,

vación (1). Cuando más penetrado está un católico del espíritu de su religión durante la vida, tanta mayor serenidad y confianza muestra en la hora de la muerte. Precisamente son las enimencias de la vida católica, quiero decir, los santos, los que ejercen de modelos de una muerte verdaderamente cristiana y según Dios; y también, refiriéndose a los predicadores "que después de haber llegado a la cumbre [de la santidad] no predican otra cosa que una vida arreglada y [para ello] nos representan los grandes ejemplos de los santos, esto es, las grandes y admirables obras que llevaron a cabo (2)", el mismo Lutero no se atreve a contradecir lo que aquellos dicen de que *"estos santos murieron con la sonrisa en los labios* (3)".

"Servir a Dios es reinar", decía con júbilo y confianza S. Antonio, cuando su alma se le iba escapar del cuerpo (4).

Con diversas variantes, esta es la disposición de todos los buenos católicos en el lecho de la muerte, y esto lo mismo ahora que antiguamente, de donde vino el proverbio: "buena ganancia adquiere—quien católico muere" (5). "¡Qué feliz soy Dios mio!", decía el célebre converso Leopoldo de Stolberg, luego de haber recibido la Extremaunción. Sed también vosotros felices, hijos míos; cantemos las alabanzas del Señor y regocijémonos". Al día siguiente, que fué el

(1) Para más pormenores, v. J. PERRONE, S. J., *Der Protestantismus und die Glaubensregel*, tr. alemana de Maier, Ratisbonne, 1857, III, 481 y s.
(2) V. las *Acta Sanctorum*, o solo a GUERIN, *Les petits Bollandistes*. Table générale alphabético-analytique, 1885, XVII, 705 y s.
(3) Weim., XXIV, 607 (1527).
(4) *Acta Sanctorum*, Maii, t. I 323 (Antverpiae, 1680).
(5) El célebre polemista J. N. WEISLINGER ha publicado un opúsculo sobre este particular (Strasbourg, 1744).

nec agentium aliud quam ut in suam massam aegrotos ante illectent, quam moriantur. *Nemo illos rogat, nemo vocat, nemo illorum operam vel desiderat vel expectat.* Irrumpunt tamen subito, non sine terriculamentis pavidae paucitatis, cui videtur lupus irruere, non venire pastor. Putant hujusmodi sibi licere, posteaquam totum pene populum subjungarunt. Aegrotus variis tentamentis circumagitur; tandem perspecta confidentia praedicatorum incipit fluctuare, mox praeda fit desciscens ab ecclesia, cum jam animam efflaturus est. Quo perfecto agone illi statim erumpunt, triumphantes atque vociferantes: hunc cepimus, hunc fecimus Christianum ante suum obitum; benedictus Deus, divites facti sumus". *Libellus de moribus veterum haereticorum* (Lipsiae, 1537), fol. Ev. sqq. Se hallará este pasaje más extensamente reproducido en DOELLINGEER, *Die Reformation*, I, (2.a ed.), págs. 126-128.

postrero de su vida, dijo a su mujer: "ya se va acercando mi fin a todo andar". Como ella le replicase "que esperaba que con el favor de Dios aun podría restablecerse", el moribundo levantando las manos juntas y volviendo los ojos al cielo, repuso:" Ay! mas yo quisiera poder exclamar con aquella santa alma:

"Haz, Señor, lo que tú quieras,
pero mis ansias constantes
son las de morir cuanto antes,
porque te espero de veras.
Dígnate bajar por mí
por que more en tus esferas
para siempre junto a tí". (1)

Esta muerte gozosa es el fruto de la doctrina apostólica que, trescientos años antes de Stolberg, resumía en estas palabras GEILER DE KAISERSBERG: "Todo verdadero cristiano y todo verdadero religioso, debe separar la carne de los huesos. ¿Cuándo se verifica esta operación? Cuando tu tengas deseo de que este costal de cieno se aparte del alma noble, conviene a saber, cuando apetezcas morir para volar a Dios tu dueño, y esto, no con la mira de librarte de los trabajos de esta vida, sino con el anhelo de reposar sobre la peña junto a tu Señor Dios; cuando no aspires a descansar en este mundo, y cuando abrasado de amor digas con S. Pablo: "Tengo deseo de morir y de estar con Cristo (2)".

Esto no es más que un eco los palabras siguientes de S. CIPRIANO: "El que no quiere volar a Jesucristo, puede temer la muerte, y el que no cree que ha de reinar un día con Jesucristo, no tendrá deseos de ir a él: porque escrito está: "El justo vive de la fe". Si tú eres justo, si

---

(1) J. JANSSEN, *Fr. Leopold Graf zu Stolberg, Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche*, 2.a ed. (1882) p. 484. [L. PASTOR publicó la 4.a ed. en 1910].

(2) *Der Has im Pfeffer*, ya citado, fol. Ee iiij. V. *Ep. ad Philip.*. I ,23; poco antes (v. 21) había dicho S. Pablo: "Porque Cristo es mi vida y la muerte mi ganancia". Sobre este versículo hace Sto. Tomás la siguiente observación (lect. 3.a): "Christus est vita nostra, quoniam *totum principium vitae nostrae et operationis est Christus*... et ideo quando morimur corpore, perficitur nobis vita nostra, scil. Christus, cui tunc praesentes sumus".

vives de la fe y si verdaderamente crees en Jesucristo ¿por qué no te alegras de volar a él? Tú que debes morar con Jesucristo y que estás seguro de sus promesas ¿por qué no te felicitas de ser libertado del demonio? (1)" El verdadero católico lleva a la práctica esta doctrina, y esto es lo que hacía a principios del siglo XVII el célebre converso y adversario del luteranismo Juan PISTORIUS. Advirtiendo que se le avecinaba la muerte, escribía a Keppler: "Estoy en cama, luchando con una grave enfermedad que según el carìz que presenta, se acabará con la muerte. No hay esperanza ninguna de escape, y, sin embargo, no estoy acobardado, sino que *estoy disponiendo todas mis fuerzas para este feliz tránsito* que después de haberme librado de las vanidades de este mundo, me conducirá a Cristo mi Salvador y a la celeste heredad que él me compró con sus méritos. Dios quiera, pues, apiadarse de mí dignándose *apresurar* el fin de esta enfermedad (2)".

Tales eran las disposiciones de aquellos cincuenta mártires ingleses legos, sacerdotes y religiosos que fueron despojados de la vida en tiempo de Enrique VIII; en testimonio de su fe católica: estos contemporáneos de Lutero "salieron sonrientes al encuentro de la muerte (3)".

B).—*La doctrina de Lutero y la vida moral.*

Es un hecho innegable que bajo el reinado del "Evangelio", tanto en los principios como en lo sucesivo, los prosélitos de Lutero fueron desde el punto de vista moral peores y más depravados de lo que jamás bajo el papado se había visto en la humanidad. Lutero y sus cómplices, testigos poco sospechosos, no tuvieron más que una sola palabra acerca de esto, de suerte que Doellinger pudo decir: "Fijémonos, ante todo, en que las descripciones del estado moral y religioso que siguió al cambio de religión, descripciones que hemos recogido de los escritos de un siglo entero, proceden casi en su

(1) *De mortalitate*, c. 2, 3 (MIGNE, *Patrol. lat.*, t. IV, col. 584).

(2) En A. MUELLER, *J. Keppler, Der Gezetzgeber der neueren Astronomie* (Suplementos a los *Stimmen aus Maria—Laach*, 83). Fribourg, 1903, p. 153.

(3) V. J. SPILLMANN, *Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII* (Suplementos a los *Stimmen aus Maria—Laach*, 38), Fribourg, 1887.

totalidad de individuos que a la vez tenían el más grande interés y las predisposiciones más notorias para presentar la situación de la nueva iglesia bajo un aspecto favorable y ocultarse a sí mismos la verdad, lo mismo que al público y señaladamente a sus adversarios. Nada puede sernos seguramente más ingrato que vernos obligados a fulminar nosotros mismos un juicio desfavorable con respecto a una obra a la cual hemos consagrado toda nuestra vida y toda nuestra actividad; y este es precisamente el caso en que se encontraban los Reformadores y sus sucesores inmediatos (1)".

Todos ellos están conformes en asegurar que, bajo el "Evangelio", los vicios y la perversidad se habían multiplicado de tal manera, que la medida estaba ya colmada; se consideraba el pecado como una virtud y ya se creían en vísperas del juicio final; porque según las anteriores profecías—decían ellos—los años que inmediatamente habían de preceder al fin del mundo serían una época de universal corrupción de las costumbres y de la más desenfrenada depravación, y se creían ya embocados en este período.

No es difícil dar con las causas de esta corrupción. Cuando las muchedumbres cayeron en la cuenta de que el "Evangelio" anunciado por Lutero no tenían nada de común con la ley, y que no tenía más objetivo que el de hacernos pecadores (2) ; de que en el reino de Cristo no existía el pecado, sino solamente la justicia; de que el infierno mismo debía cerrarse a cal y canto (3) ; de que Cristo no se había contentado con satisfacer por nosotros, sino que también había obrado el bien *en lugar nuestro,* y en lugar nuestro, asimismo, había cumplido la ley; de que con nuestras fuerzas nos es imposible cumplirla, y que en lo sucesivo, por nuestra parte, no tenemos que preocuparnos más que de apropiarnos la obra de Cristo con la fe sola y una dulce confianza; de que en la obra de la justificación es inútil toda nuestra actividad y que el único acto religioso de que somos deudores a Dios es el de la fe; de que las buenas obras no tienen valor

(1) *Die Reformation,* II, 693. Esta obra aduce numerosos textos de los Reformadores acerca de la depravación siempre creciente de la sociedad bajo el Luteranismo.
(2) V. Weimar, XX, 531 (28 de octubre de 1526).
(3) Erlangen, 17, 95 (1531).

alguno delante de Dios; de que la actividad moral no dependía sino de la autoridad seglar; de que no había más que un pecado que era el de la incredulidad (1); de que lo necesario para nosotros eran las exhortaciones a creer y no a practicar la virtud (2), puesto que "todas nuestras obras no eran otra cosa más que piojos emboscados en un viejo
no eran otra cosa más que piojos emboscados en un viejo y sucio forro de piel"; de que nada de provecho podíamos hacer y de que todas nuestras obras no valían un pelo (3), entonces aquellas multitudes, que ya por más de un concepto estaban al caer de maduras, se sintieron halagadas y se les gravó perfectamente en el meollo la idea de que la libertad cristiana de que les hablaban los nuevos predicadores era la exención de toda ley, la exención de todos los deberes, del arrepentimiento, de la confesión, de las penitencias, del ayuno y de la continecia, de todo lo cual, por contera, se les hablaba en los términos más depresivos. Por sus pasos contados llegaron a un estado moral, que Lutero (4) y sus compañeros nos describen como horroroso, y hasta el extremo de que "si se tratara de hacer el retrato de Alemania, había que de delinearla con los rasgos de una marrana (5)".

Considerado en sus efectos, el "Evangelio" de Lutero se reveló desde los principios como una escuela y un semillero de vicios y de pecados, El "Evangelio", en cuyo nombre se hablaba de la "Reforma evangélica" y de "cristianos evangélicos", hizo a las muchedumbres procaces y empedernidas en el pecado, al que, por otra parte, ya estaban habituadas

---

(1) *Supra*, T. II, p. 341-343.

(2) Weim., XIV, 64 (1523-1524): "Poco más de nada sirve decir o encargar después de la confesión: "De aquí en adelante tienes que ser casto, apacible y sufrido". Lo mejor es advertir: "Si quieres llegar a ser piadoso, pídele a Dios que te dé una fe verdadera, y empieza a sacudirte de la incredulidad". El hipócrita añade: "Si llegas a obtener la fe, las buenas obras vendrán de contado por sí mismas, y serás puro y casto, etc." Ya tenemos noticia de esta afirmación: T. II, p. 248, n. 3; no es ad-admisible sino contando con que la fe esté informada por la caridad, y de esta fe no quiere oir hablar Lutero. Por lo demás, bien sabido es cuán fementida era esta afirmación según lo demuestra la vida que llevaron Lutero y sus camaradas.

(3) Erlangen, 20, 159 (1533).

(4) *Supra*, T. I, p. 108, 127 y s.

(5) Erl., 8 294 (1525). *Supra*, T. II, 17-19.

(1). "Como la doctrina y el "Evangelio de Lutero eran agradables a la carne, escribe con mucha razón SCHWENKFELD, las muchedumbres los aceptaron sin protesta y con grande espontaneidad y alegría (2)". Lo mismo viene a decir Lutero en otras palabras: "La palabra "Evangelio" significa sencillamente un nuevo mensaje, bueno y alegre a la vez; una doctrina y predicación anunciadora de algo *que se escucha con grande regocijo. No cabe en él la ley ni el precepto* que venga a exigir y tomar alguna cosa de nosotros, amenazándonos con las penas y la condenación eterna si no la cumplimos, porque *este lenguaje nadie lo escucha gustoso.* Y por más que desde antiguo se vienen con insistencia enseñando estas dos cosas [el precepto y su sanción?], y se trate de obrar en consonancia con ellas, *no se recaba con eso, sin embargo, ni consuelo ni alegría,* porque nosotros no podemos cumplir la ley, a pesar de que no cesa de acuciarnos y reprendernos. Por tal razón, como a necesitados de socorro, fué preciso que Dios nos enviara otra predicación en que pudiéramos hallar consuelo y sosiego, y esta predicación es del tenor siguiente: "El que crea y sea bautizado, será salvo (3)".

En buena lógica, los efectos que produjo en el pueblo la doctrina de Lutero debían manifestarse en el "Reformador" antes que en los demás, y así sucedió en efecto. Su primera *tesis,* en la que tienen el punto de arranque su *doctrina* y su *Evangelio*: *la concupiscencia es absolutamente invencible,* denúncianos ya a contar desde 1515 que Lutero se hallaba en una pendiente peligrosa; que se abandonaba en brazos de lo que halagaba a la carne; que en su juventud le había faltado el dominio de sí mismo, el señorío sobre sus pasiones, el disciplinado concierto moral en su persona, y, en suma, todo lo que constituye la base de cualquiera acción moral. Desde que dejó sentado como principio que era caso desesperado intentar cualquier esfuerzo, y cargó sobre Cristo el

---

(1) *Supra,* (T. I, p. 346-349), dejo ya explicado por qué vías se pudo conseguir, andando el tiempo, algún reparo a tal ruina; lo que allí digo con respecto al matrimonio, es aplicable asimismo a otros órdenes de cosas.

(2) *Von der heiligen Schrift. ihrem Inhalt, Amt. rechtem Nutz, Brauch und Missbrach* (1547), fol. 93.

(3) *Erlangen,* 12, 211.

cumplimiento de la ley, le falló de todo en todo este fundamento. Admitido el principio que él fundaba en su propia experiencia, de que "la concupiscencia era absolutamente invencible; que Dios en su ley nos había mandado lo imposible y que nosotros carecíamos de libre albedrío para cumplir los preceptos divinos", negaba encima la fuerza sobrenatural o la gracia y, en su consecuencia, descuidaba la oración, privándose de este modo de los medios que le hubieran puesto en condiciones de triunfar de la concupiscencia, levantarse sobre sí mismo y sobre los que le rodeaban y dar cumplimiento a la ley. Toda la vida de su alma contradecía estas palaras del Apóstol: "Todo lo puedo en Aquel que me conforta (1)".

Desde el momento en que dijo que la sola fe en Cristo era suficiente para libranos de la responsabilidad de nuestros pecados; que el arrepentimiento era imposible; que el Evangelio no nos enseñaba lo que debemos hacer, sino que esto era de incumbencia de la ley de Moisés y que Moisés nada tenía que ver con el Evangelio; que el Evangelio no era otra cosa más que la promesa del perdón de los pecados, y que en él se no hallaba más que un mandamiento, que era el de recibir (2); que nuestra única obligación para con Dios era la de creer en él (3); que, poseyendo esta fe, cualquiera cosa que el hombre hiciere y por culpable que fuese, sería por Dios considerado como bueno y santo (4), desde este momento, decido yo que ha declinado la vida moral de Lutero.

---

(1) *Phil.*, IV, 13.

(2) *Supra*, T. II, p. 328, sobre todo en la nota 3, y a menudo en otras lugares, por ejemplo, Erl., 17, 95 (1531): "Dios mío: todo lo que hay que hacer se reduce a recibir la palabra, a retenerla y *dejar a Dios que nos otorgue sus dones.*"

(3) *Supra*, T. II, p. 362 En Erl., 17, 95 (1531), dice así: "Para obtener esta gloria (la del cielo), tú no tienes que hacer esto o lo de más allá... Tribútale únicamente a Dios nuestro Señor el obsequio de aceptar su palabra, y de creer lo que te diga. No es difícil de cumplir esta voluntad del Padre".

(4) Erlangen, 51, 284 (1544): "Desterrad los pensamientos impuros, para alcanzar la pureza de vuestro corazón. Esto es lo que se nos enseñaba (en tiempo del papado). Esto se dice en un periquete, pero no se cumple tan pronto". Tener un corazón puro no es otra cosa "que no alborotarse la conciencia", y esto hasta el punto de que "si, por virtud de la palabra de Dios, la conciencia es iluminada y adquiere la certidumbre de que la ley no la mancha; es decir, que si un cristiano sabe que la observancia o la no observancia de la ley en nada le perjudica, *cuando hace lo que está vedado u omite*

Por la misma razón no ve en Jesucristo el *modelo* que debemos imitar y que debemos los cristianos reproducir en nuestra vida. En realidad, según el genuino pensamiento de Lutero y de los suyos, la única misión de Cristo era la de servir de *manto* para cubrir los pecados de ellos y su inactividad en la obra de la salud. Ellos no tenían más que una fe muerta y no trataban en ninguna manera de parecerse a Cristo en su vida. Lutero se había fabricado un "Evangelio" en armonía con el estado de su alma.

Tampoco hay por qué asombrarse del desdén con que habla de la vida moral. En conformidad con el divorcio por él establecido entre la fe y las obras, se empeña en asegurar que lo que hace al caso no es la *vida*, sino la *doctrina*. Esto es lo que dijo en 1523, cuando ya, sin embargo, los frutos desastrosos de su doctrina se habían manifestado asaz en él y en sus partidarios (1). En 1527 dirá bien explícitamente: "Me he aplicado muchas veces con empeño a establecer una grande diferencia entre la vida y la doctrina. La *doctrina* consiste en que yo crea en Cristo y que no haga ningún caso de mis obras, de mis padecimientos ni de mi muerte, en que sirva al prójimo y *no me importe un camino todo ello*. La vida, por el contrario, consiste en que yo me porte o que obre de tal o cual manera. Ahora bien; la vida no es, ni con mucho, *tan importante* como la doctrina, y aun cuando la vida no sea tan inmaculada, puede, con todo, la doctrina guardar toda su pureza

(1) Weimar, XVI, 464: "Saepe admoneo discernere longe vitam et doctrinam... Maxima gratia est, quod (quis) separare possit vitam a doctrina. Verum est, quod ita vivere debemus, sed utcumque sum, doctrina non est falsa. Pelagianus hac re deceptus, Augustinus item, Hieronnymus penitus prostravit et Cyprianus... Deberem quidem facere, sed Dominus non dederit. Vitam sinas esse terram, doctrinam celum".

---

lo que está prescrito, no hay ningún pecado para él; él no puede pecar, porque es puro su corazón".

Nota del Dr. Paquier. Piénsese como se quiera de la manera *efectiva* en que Lutero ha llevado a la práctica su doctrina de la justificación por la fe, no se puede menos de reconocer en este texto y en otros semejantes la teoría mal disfrazada de los *Hermanos del Espíritu Libre*, y de todos los que en el transcurso de los siglos han llegado por ahí a la siguiente conclusión: El hombre abismado en Dios, no está sometido a ninguna ley moral; bien puede hacer lo que le venga en talante, porque el pecado para él no es más que una palabra que carece de sentido.

y se puede ser indulgente con el género de vida.... Sin duda que deberíamos vivir así (1) ; *pero de que yo viva como pueda* no se sigue que mi doctrina sea falsa. Por eso debemos juzgar y ver no según la vida, sino según la doctrina. Yo no puedo predicar cosa más alta que la de conjurar que es preciso matar al Adán viejo y convertirse en hombre nuevo.—Muy bien está—, me diréis, pero tú no lo haces así—; y yo replico:—Sin duda que debería hacerlo, *pero a condición de que Dios me diera su gracia para ello.* Mas nadie subirá tan arriba, que no se quede todavía muy corto. *Deja, pues, la vida estarse sobre la tierra, y encarama hasta el cielo la doctrina* (2)". O tambien, como escribía en 1523: "Deja que la vida sea tierra, y la doctrina, cielo Por donde tan alejadas están la una de la otra como el cielo de la tierra *y otro tanto distan, asimismo, entre sí la ley y el Evangelio* (3). ¡En vano, pues, Jesucristo hizo de la observancia de la ley moral la contraseña por la cual se ha de reconocer que su doctrina viene de Dios (4)! "La doctrina, prosigue Lutero, no cambia nunca y debe mantenerse del todo pura y perfecta; la vida, por el contrario, puede aspirar siempre a más elevada perfección. Yo bien quisiera que mi vida fuera más perfecta, *pero de nada me sirve este deseo,* y mientras vivamos en este mundo, nunca la vida igualará a la doctrina". El predicar la vida pura y austera de los santos "no sirve más que para distraer la atención de los fieles a la doctrina" .Con todo, hay que reconocer que "el vulgo presta siempre más atención a la vida que a la doctrina, y no hay nada más o propósito para seducir a un hombre que esta vida de meras apariencias. Donde faltan los buenos y enérgicos predicadores, raya muy alto el que acierta a distinguir la vida de la doctrina (5)".

---

(1) Quiere decir, como los santos. Este pasaje es la continuación del citado *supra*, p. 44, n. 1.

(2) Weim., XXIV, 606 y s. (Sobre el primer libro de Moisés, lo mismo que en 1523). V. también Weim., XXVIII, 99 (22 de Agosto de 1528).

(3) In Galatas, 11, 50 y s. (1535): "Tam longe distant quam coelum et terra".

(4) Joan., VII, 17; "El que quiera cumplir la voluntad de Dios, ese sabrá si mi doctrina es de Dios, o si yo soy quien la forjo".

(5) Weimar, XXIV, 607. V. también T. I, p. 369.

Lo que desde luego salta aquí a la vista es que, según **la tesis** luterana de la justificación, se considera el cristianismo como una cosa del todo exterior a nosotros. El Cristo vivo, se convierte en un Cristo sin vida, con el cual no puede mantenerse unido el cristiano como la rama a su tronco, para que crezca en Jesucristo, tronco nuestro y cabeza nuestra (Ephes., IV, 15) ; ni Cristo vive en nosotros, ni nosotros vivimos en él (Joan., XV, 5; Ad Gal., 11, 20), ni él es nuestra vida (ad Col. III, 4; Ad Phil., 1, 21). Lutero no tuvo para nada en cuenta esta advertencia del Salvador: "Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial" (Matth., V, 48). Por lo tanto, el mismo Jesucristo exige que procuremos asemejarnos a Dios, y para animarnos a apuntar a este blanco, no se ha contentado con exhortarnos con las palabras, sino que nos arrastró también con su ejemplo, como que *toda su doctrina* no tenía otro objetivo que el de hacernos semejantes a Dios *en nuestro modo de vivir,* de suerte que en esta doctrina todo va encaminado a la práctica (1). Con su vida y con su ejemplo mostró Cristo a los suyos la forma en que su enseñanza debía reflejarse en nuestra vida, y de qué modo conseguiríamos asemejarnos a Dios, con lo cual su vida fué a la vez para nosotros una enseñanza y un modelo. A todos nos ha dicho: "El que no tome su cruz para seguirme, no podrá ser mi discípulo (Matth., XVI, 24)"; Para servir como se debe a Jesucristo, es preciso imitarlo (Joan., XII, 26).

Tal es el pensamiento y la doctrina de los apóstoles: "Cristo nos ha dejado su ejemplo para que sigamos sus huellas" (I Petri, II, 21). Según S. Pablo, la enseñanza de Jesucristo no tuvo otro designio que el de hacernos renunciar a nosotros mismos para pasar la vida sólo en Dios; con su muerte se ha propuesto adquirir en propiedad un pueblo puro que se consagrase al cumplimiento de las buenas obras (Ad Tit., II, 11). Por eso los apóstoles insis-

(1) V. S. RAUE, O. F. M., *Christus als Lehrer und Erzieher,* 2.a ed., 1902, p. 72 y s. AUGUSTIN., *De vera religione*, c. 16, n. 32: "Tota vita ejus in terris... disciplina morum fuit".—Sermo 75, c. 2: "In omnibus, quae fecit Dominus, admonet nos quemadmodum hic vivamus". De aquí aquella oración de la edad media:" Ut omnis illius actio fieret nostra instructio". En estè sentido habla la Iglesia (Octava de Epifanía): "Ut per eum, quem similem nobis foris agnovimus intus reformari mereamur".

ten en la necesidad de imitar a Jesucristo (I Joan., II, 6; Ad Colos., II, 6). La vida de Cristo debe reflejarse en nosotros (II Ad Cor., VI, 1), que debemos revestirnos de Cristo, grabar en nosotros su retrato (Ad Rom., XIII, 14; Ad Gal., II, 27; Ad Ephes., IV, 23-24, etc.) y hacernos semejantes a él (Ad Rom., VIII, 29).

Estas exhortaciones no son más que una explicación de estas palabras del mismo Jesucristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida y nadie llega al Padre, sino por mí (Joan., XIV, 6)", es decir, por la imitación de mi vida, por la aceptación de mi palabra y por mi gracia.

Los Santos Padres no enseñan otra doctrina diferente. Me contento con citar a S. JUAN CRISOSTOMO: "Creyendo en la Santa Escritura esforcémonos en implantar en nuestras almas la sana *doctrina* y en *vivir* conforme a sus máximas, para que *nuestra vida acredite la doctrina y la doctrina muestre que nuestra vida merece confianza.* Porque si, por más que poseamos la verdadera doctrina, descuidamos la virtud, de nada nos servirá la teoría; y si, por más que vivamos honradamente, nos desentendemos de la verdadera doctrina, tampoco ganaremos nada en orden a nuestra justificación. Si queremos evitar el infierno y merecer el cielo, procuremos este *doble ornamento* de la doctrina verdadera y de la vida inmaculada. ¿De qué sirve que un árbol tenga robustas ramas y esté adornado de ostentoso follaje si no produce fruto alguno? Del propio modo la verdadera doctrina le será inútil al cristiano si descuida la buena conducta. Por eso dijo Cristo en las bienaventuranzas: "Bienaventurado el que obra y enseña (Matth., v, 19)" Y en efecto, el *enseñar con el ejemplo*, lleva mucho más directamente al fin apetecido e inspira más fe que *enseñar sólo con la palabra.* Un hombre que obra el bien, puede enseñar sin desplegar los labios y aun cuando viva en la obscuridad; edifica a unos con su presencia y a otros con su buena reputación; goza del favor de Dios, porque lo glorifica, no solamente con su vida personal, sino también con la vida de los que lo imitan. Gracias a él, millares de lenguas y de bocas alaban y dan gracias al Dios del universo (1)".

(1) Chrysostomi *opera*, ed. de MONTFAUCON (Paris, 1718-1738), Homilia 13 in Gen., t. IV, 104.—San Juan Crisóstomo vuelve

Como Lutero no tenía experiencia alguna de la fe, no comprendió—y es él mismo quien lo confiesa—estas palabras de la Escritura: "El justo vive de la fe" (T. II, p. 408), y sin embargo, a esta sentencia precisamente se refiere S. Pablo repetidas veces (1), porque es la fórmula adecuada para significar la unión íntima entre la doctrina y la vida en el verdadero creyente. Para el justo, la fe se ha convertido en su vida y su vida se ha transformado en la fe; tan natural es para él vivir de la fe como respirar por los pulmones (2). Como ya lo hemos dicho, Lutero separaba la religión de la moral, y, por lo tanto, separaba al mismo tiempo la doctrina de la práctica de la misma, llegando hasta pretender que S. Pablo *condenaba* la vida santa de todos los papistas; que la observancia de los mandamientos de Dios no era más que una mera *hipocresía* y que el mismo Cristo reprobaba todas nuestras obras. (T. I, p. 372-374; T. II, p. 311 y s.).

En sus expresiones acerca de la separación entre la doctrina y su práctica muestra además una extraña incongruencia. En otra ocasión, afirma categóricamente que la predicación del Evangelio siempre ha tenido por fruto la *reformación* de la doctrina y *de la vida, que anteriormente eran impías* (3). Con todo, una de las consecuencias de la predicación de su "Evangelio" fué el incremento de la decadencia anterior. No lo ignoraba él, porque bien conocida le era su vida y la de sus parciales, y bien a menudo se lamentaba él de esta circunstancia, aunque estérilmente, por cierto. Tambien sabía de sobra que estas costumbres no eran más que la consecuencia de su doctrina y que esta doctrina arrastraba a una vida de inmoralidad. Muchas veces se lo echaron en cara, como él mismo lo confiesa en diferentes ocasiones (T. I., p. 26 y s.). Sus partidarios y sus protecto-

(1) Ad Rom., I, 17; ad Galat., III, ad Hebr., X, 38.

(2) Sobre este particular, v. A. WEISS., *Apologie des Christentums*, 3.a ed., III, 2, p. 1007 y s.

(3) *Opera exeg. lat.*, XXII, 319 (1534): "Quando verbum pure docetur, tunc extirpantur mali doctores, et *semper praedicationem evangelii sequitur reformatio impiae doctrinae et vitae quae praecessit*".

a hablar muchas veces sobre el mismo tema, por ej., Homil. 31 in Evang. Joh (VIII, 175); Homil. 8 in 2. Timot. (XI. 707); Homil. 11 in ep. ad Rom. (IX, 537); Homil. 7 in ep. ad Hebr. (XII, 70).

res de tiempos atrás, tambien lo reconocían: "Estos hombres que yo había conocido puros, leales y sin trastienda—escribía Erasmo en 1530—desde que se inscribieron en la secta (luterana) no saben más que hablar de mozas y jugar a los dados, dando de mano a la oración, y, en cambio, se han vuelto quisquillosos hasta más no poder, vengativos, calumniadores, vanidosos y de costumbres viperinas: diríase que han arrojado por la borda cuanto enaltece a la dignidad humana (1)". Wicel, que había sido luterano y testigo ocular de la vida de los partidarios de Lutero, escribía en 1532: "La secta de Lutero ha introducido en las costumbres un desorden que todos lamentan; si queda allí algún temor de Dios y algún rescoldo de bien, de moral y de honradez, *no es sino un resto del antiguo estado que seguramente no ha nacido de la secta misma.* Y, donde no, mostradme tan siquiera uno entre mil que habiendo sido irreligioso y malo, se haya vuelto piadoso y bueno haciéndose luterano, y entre tanto a mí no me ha de ser dificil presentaros ejemplares que, siendo no ha mucho piadosos, apacibles, amables y arreglados, son todo lo contrario luego de abrazar este Evangelio (2)". Y en 1539 escribía: "Viven como si no hubiera Dios, pecan como si no hubiera infierno, y se dan en este mundo una vida de bestias irracionales (3)", que viene a ser lo mismo que había dicho Lutero muchos años antes: "Nosotros los alemanes somos en gran parte unos puercos tan innobles, y tan incurables que carecemos de moral y de razón: *cuando nos hablan de Dios,* no mostramos mayor interés que si estuviéramos escuchando las patrañas de un sacamuelas (4)". "Echándoselas de portavoces del Evangelio, vuelve a decir Wicel, han pisoteado el Evangelio de una manera lamentable (5)".

---

(1) *Opera Erasmi,* Lugd. Batav. 1706, t. X, col. 1608; v. también T. I., p. 390 las palabras de d'Usingen.

(2) En RAES, *Convertitenbilder,* I, 184.

(3) *Homil. orthod. Postill oder Predigtbuch,* Cologne, 1539, fol. 196.

(4) Weim XXIII, 148; Erl., 30, 68 (1527). En otra ocasión lanza calumniosamente la misma acusación contra el papa y los cardenales. V. *supra,* § 6.o, B.

(5) *Wicelii epistolarum libri quatuor* (Lipsiae, 1537), fol. Dd. 1; "Evangelium profitentes, Evangelium oppreserunt miserandis modis"—

"**Pasan** vocingleando: "Nosotros creemos en el Evangelio— dice WERSTEMIUS—y entre tanto viven lo mismo que si estuvieran convencidos de la falsedad del Evangelio. Si les preguntais por la causa de su corrupción de costumbres y de su vida derrotada, ellos mismos os darán de contado la respuesta: "Todo esto no vale un rábano, y tenemos bastante con la fé para ser cristianos sin mancilla (1)".

Fieles a la doctrina de Lutero, limitaban todo su Evangelio al escueto perdón de los pecados, olvidando y hasta reprobando la santificación interior, que es el fin supremo del cristianismo (2). Esta era su vida moral, sobre todo entre los vecinos de Wittenberg, hasta el punto de que en 1524 se le escribió a Lutero: "Cuanto más cerca viven

---

(1) *De purgatorio* (1528), folio Bij: "Evangelio, clamitant, credimus Evangelio. Et tamen nihilosecius vivunt, quam si de falsitate Evangelii non dubitarent. Quare si placet, cur tam inversos habeant mores, cur in tantum vivant perdite, et audies: "Non refert; sola fide sumus purissimi christiani". Et revera, quos ego hactenus addictos vidi Lutherano senatui, nisi fidem egregiam habeant, quid tum habeant, prorsus ignoro. Contemplatus sum mores: vidi corruptissimos. Annotavi dicta: nihil unquam audivi, quod esset virulentius. Rogavi totius vitae periodum: agnovi vanam et futilem et ex omni propemodum parte illecebrosam peccati et in expugnanda semper virtute positam".

(2) En esta forma se lamenta Juan HANER, que al principio había sido partidario entusiasta de Lutero, en el prefacio de *Prophetia vetus ac nova* (Lipsiae, 1534). Natural de Nuremberg, veía con espanto cómo de día en día iba descendiendo el nivel de la moralidad, en su ciudad natal, y esto, a causa, decía él, "de la teoría de la justificación por la fe sola, que es el alfa y omega de la impiedad protestante". (*Epistolae duae Johan. Haneri et G. Wicelii de causa Lutherana*, 1534, fol. A. 3). En la misma época, S. EGRANUS, uno de los principales promotores de la doctrina luterana (por más de que Juan ECK había al principio consignado su nombre en la bula de excomunión de Lutero) (15 de junio de 1520) dejó escapar semejantes lamentos: la predicación de la doctrina de la justicación por la fe sola "había producido un pueblo impenitente que, encenagado en todo género de vicios, se esforzaba en atribuírse y prometerse la gracia y el favor de Dios". Los predicadores "hacen al pueblo indiferente e impío: nada puede ser más lisonjero a la carne que oír decir que Cristo ya lo ha hecho todo en lugar nuestro; que las buenas obras no son sino pecados delante de Dios. y otras cosas de este jaez. Si se consultan los relatos y las historias de los antiguos, desde hace ocho siglos a esta parte, esto es, *desde la época en que los alemanes abrazaron el cristianismo, en ningún tiempo nos encontramos con un pueblo tan mal educado, tan malo y tan reprensible como el de nuestros días; y la causa de ello es, sobre todo, esta doctrina que desprecia y rechaza las buenas obras*". (*Ein christihitcher Unterricht von der Gerechtigkeit des Glaubens and von gutten Werken*, Leipzig, 1547, fol. G. 2. 3).

de Wittenberg, tanto peores son los cristianos (T. I, p. 26)", y Lutero nada tuvo que responder.

En sus dias de calma, por ejemplo, en 1529, él mismo reconocía que sus *evangélicos "eran siete veces peores de lo que ántes habían sido"* (esto es, bajo el papado) (1). En otra ocasión confiesa que los hombres se van convirtiendo en verdaderos demonios (Erl., 45, 1537-1540)" que son *tanto peores cuanto más se les predica el Evangelio* y que entre tanto la fé se va debilitando" (2).

Los hechos eran demasiado elocuentes y demasiado ostensibles para que fuera posible ocultarlos; mas Lutero no tenía "el alma cándida", la "sencillez de corazón" suficiente para reconocer que la *causa directa* de esta vida desconcertada, era *su doctrina* o *su "Evangelio"*. Por el contrario, se limita a lamentar que su doctrina no se trasluzca en nuestra vida y en nuestras obras tan perfectamente como era deseable (Erl., 13, 391, 1534); y luego a los que hacían a esta doctrina responsable de la mala conducta de los suyos, les replicaba atribuyéndoles su propia táctica (T. II, p. 309 y s.), conviene a saber: que para fortificar sus posiciones, desfiguraban su doctrina los adversarios (3). Para desvanecer cualquier sombra que pudiera obscurecer su doctrina, él mismo se puso a *predicar la moral* y se revolvió contra los que, confiados en

(1) Weim., XXVIII, 763; Erl., 36, 411. V. también Erl., 36, 404 (1529) e *In Galat.*, II, 352 (1535). T. II, p. 368. V. además *supra*, T. I, p. 26, y—T. I, p. 27 y s. una confesión semejante del franciscano apóstata Eberlin de Gunzbourg. Lo mismo en Doellinger, *Die Reformation*, I, 302.

(2) Erl., 17, 235 y s. (1544).—V. también Erl., 1, 14 (1533); 36, 411 (1529); 45, 190 y s.; 198 y s. (Pasajes ya citados) I, 37-46; II, 114-141.—A continuación, Lutero, con el fin de distraer la atención hacia los vicios de la sociedad por él fundada, empezó a tronar contra la corrupción reinante en la Iglesia católica (*In Gal.*—ed. IRMISCHER—, III, 44: 1535): "Impossibile est, ut Pontíficum tyrannis longius possit durare; Roma enim sic omnis generis sceleribus inquinata est, ut non possit esse pejor, nisi fiat ipse infernus".—¡Bueno, hombre, bueno! Pues que se doble, o mejor dicho, para utilizar la expresión de Lutero, que se septuplique la gravedad de esta lamentable situación de los romanos y entonces llegará a igualar a la depravación moral de los hijos de la "Reforma evangélica".

(3) *Opera exeg. lat.*, IV, 190 (in Genes., c. 18) (vers. 1538): "Papistae depravant studiose nostra dicta, ut suam causam ornent. Cum enim dicimus, hominem non justificari operibus, affirmant, nos bona opera prohibere et damnare. Tales viperae sunt Cochlaeus, Witzelius et alii. Haec sunt Satanica mendacia virulentorum et pessimorum hominum". V. también *Opera exeg. lat.*, XIII, 147 (1534).

la fe sola, pretendían que sin el acompañamiento de las obras, ella les habría de bastar para subir al cielo: la fe sin las obras—decía él entonces—era una moneda falsa (1), etc., mientras que, por el contrario, en otras ocasiones, afianzándose en los estribos, había atribuido a su fe muerta todos los efectos imaginables (*supra*, p. 208 y s.; 361, n. 1).

Al propio tiempo tiene la habilidad de mala ley de atribuir a causas extrañas la razón de aquella decadencia moral que iba empeorando de día en día, y por de pronto, claro estaba que era Satanás en persona el que le había jugado esta mala partida (v. tambien Erl., 13, 390 y s.: 1534); Satanás era el que *retraía* del Evangelio aun a los hombres mejores, *ahitándolos de él*, por manera, que la corrupción moral provenía de que se habían seguido con sobrado afán sus enseñanzas. (2). En otras ocasiones trata con altanería a los que le dán en rostro con la vida desbaratada de sus partidarios: "En nuestros días los papistas, los anabaptistas y otros bribones se despepitan chillando: ¿"De qué sirve haber predicado tanto de la fé y de Cristo? ¿Acaso los oyentes van con ello mejorando de vida? Es preciso acabar con esta cantinela". No cabe duda que estas excusas responden a una aparente realidad; pero si se las examina de cerca, no se descubre en ellas mas que pura, vana y frívola charlatanería (Erl., 9, 236 y s.). Del mismo calibre son las demás explicaciones que

(1) Erl., 8, 154. V. también 19, 354 (1531); 49, 67, 193 (1538); 47, 245 y s. (1530-1532), etc. Tanto han insistido los protestantes sobre este particular (lo que, por otra parte nada tiene de extraño), que ninguna dificultad tiene un católico en dar con los textos. [V., por ej., Walther, *Für Luther*, 190[illegible], p. 550, n. 1]. Pero no han querido aquellos confesar que esta era una táctica del "reformador", y que por ella Lutero hacía traición a su *idea fundamental*, a saber, que la fe sola, sin las obras, nos alcanzaba la justificación; que las obras no hacían al caso para obtener la piedad y la bienaventuranza eterna y que nada tenían ellas que ver con Dios, ni tenían con él relación alguna, sino con el prójimo únicamente. V. *supra*, t. p. 362. Erlangen, 14, 289 y s. (1524) y a menudo en otros lugares.

(2) *In Galat.*, c. 6, 5 (1535), según la versión de JUSTO MENIUS (en WALCH, VIII, p. 2816); "También Satanás retrae... del Evangelio a muchas personas, sin duda, porque con el tiempo se ahítan y se disgustan de la pura doctrina. Como todos los días se anuncia con tanta solicitud la palabra (de Dios), acaban por oírla con asco y repugnancia, y andando el tiempo se van haciendo cada día más perezosos y descuidados para todo lo que se refiere al servicio de Dios".

seguía ensartando (1). El recurso más razonable y más conforme con su teoría de la incompatibilidad de la ley con el Evangelio entre todos los que tenía a su disposición, era el de separar la vida, de la doctrina, alegando que la doctrina era buena, pera que cada uno vive "como puede", porque, al cabo, no era la vida lo que importaba, sino la doctrina.

Que con esto se ponía en contradicción con la enseñanza de los apóstoles, cosa era que le tenía completamente sin cuidado, porque, ¡también él se tenía por un apóstol! Pero ¿podría ser buena una doctrina que tal desquiciamiento producía? Y ¿tenía derecho a pretender que su doctrina fuera inmutable un hombre que negaba hoy lo que ayer había afirmado? Estas eran para él preguntas imperti-

---

(1) En 1523 nos da una explicación, que está muy conforme con el carácter de Lutero: "*Anteriormente* (bajo el papado), cuando todavía no se había revelado la luz del Evangelio, *no caíamos en la cuenta de nuestra maldad;* pero *ahora* comprendemos cuán grande fué nuestro error. *Antes* creíamos que éramos piadosos, porque no conocíamos el pecado; en realidad, no veíamos que naturalmente éramos menesterosos, ni cómo debíamos portarnos con nuestros prójimos, y *ahora que la luz nos alumbra, se nos antoja que nos hemos hecho peores*" (Weim., XI, 190). ¡Y este es el hombre a quien toman por lo serio los teólogos protestantes! Tres años más tarde, presentaba este desbarajuste como querido por Dios: "Cuando se predica sobre la gracia y la paz de Dios que nos produce el Evangelio, se asombra uno de que *los hombres sean tan malos y aún peores que antes. Pero ello tiene que ser así,* porque ves aquí que Dios se lamenta de los malos tiempos (Salmo 94, 13): "Para que le apacigües (al hombre) en los días calamitosos"; con esto nos enseña a ser inalterables y sufridos, *lección que no puede aprenderse en los días de ventura"!* (Weim., XIX, 590, 1526).—Y en 1527 escribía: "A cada paso se oye ahora decir por ahí: "¿Qué es lo que se saca en limpio del Evangelio?"—No se veían más que escándalos, el más grave de los cuales—decía Lutero—era la desunión que reinaba entre los suyos. "*¿Pero quién fué el primero que promovió la discordia? ¡Por de contado que no hemos sido nosotros!* (Weim., XX, 674).—Algunos años más tarde consolaba así a los suyos: "Si me preguntas qué bienes ha producido nuestra doctrina, yo a mi vez te preguntaré a tí: ¿Qué bienes produjeron las palabras de Loth a Sodoma?" (*Opera exeg. lat.*, V. 37: 1538-1539). Los dos casos se parecen como un huevo a una castaña; porque si los habitantes de Sodoma escucharon las palabras de Loth, no hicieron caso de ellas; pero los partidarios de Lutero, por el contrario, *aceptaron su predicación y su doctrina, y acomodaron a ellas su conducta.* A pesar de ello, no paraba mientes en esta diferencia, y, siguiendo en su táctica habitual, procuraba con artimañas fementidas sincerar su doctrina de los efectos que producía, inventando, para lograrlo, todo género de subterfugios. Y por cierto que en este ramo de habilidades era "el número uno de los ingenios conocidos". V. también *supra*, t. I, p. 127 y s., n. 2 de la p. 127.

nentes; para él no se trataba más que de un solo problema, que era el de sacar a flote la doctrina a la cual le habían arrastrado su mala vida y su obstinación. Para tal empeño, ¡todas las razones le parecían aceptables, por más de que estuvieran en pugna con el Evangelio! Dice Jesucristo en S. Mateo: "Quien hubiere *practicado* y enseñado todos los mandamientos, será grande en el reino de los cielos (Matth, V, 19; *v. supra*)", y Lutero escribirá: "No es una menuda gracia que Dios anuncie su palabra hasta por boca de truhanes e impíos (¿designaría con tales señas a los predicadores luteranos?); aun me atrevo a decir que *hay más peligro en la predicación de los santos varones que no en la de los pecadores*, porque las personas sencillas se dejan seducir fácilmente por la santidad de los hombres, y se atienen más a los buenos ejemplos que a la palabra de Dios" etc. (1). Esto no obstante, "los verdaderos santos de Cristo deben ser buenos y *grandes pecadores*, y *perseverar* en esta santidad (2)". Para llegar a "esta santidad", claro está que era mejor que sus partidarios tuvieran predicadores de idéntico modelo.

Sucede a menudo entre los católicos que la vida no llega al nivel de la doctrina. En la sociedad luterana, por el contrario, la conducta del que es de verdad temeroso de Dios está por encima del nivel de Lutero y de su doctrina. ¿Por qué así? Porque ante Lutero y sus parciales, la mala vida no debía imputarse únicamente a la flaqueza humana, sino también, y sobre todo, a su falsa doctrina T. I, p. 346-348. En Lutero se verifican los adagios "tal es su vida como su doctrina" y "por la fruta se conoce el árbol". Hay que reconocer, sin embargo, que no llegó a deducir de su *flamante* enseñanza todas las consecuencias a que la lógica da derecho.

Que una vida piadosa o, cuando menos, moralmente irreprensible sea la mejor recomendación para un reformador religioso y para su doctrina, lo reconocían los humanistas alemanes, cuyo teólogo era Lutero a contar desde

(1) *An zwei Parrherren.* Erl., 26, 281 (1528).
(2) Erl., 50, 248 (1530). V. la nueva obrita de REICHMANN, *Der Zweck heiligt die Mittel* (el fin justifica los medios). (Suplemento a las *Stimmen aus Maria-Laach*, 86, Fribourg en Brisgau), p. 58-59.

1518. ¿No había dicho Aristóteles que los tratados de moral no podían estancarse en la teoría, sino que requerían ser puestos en ejecución y que no merecían confianza *si no se conformaban con las obras* (1)? Por eso los humanistas no se cansaban al principio de hacer resaltar la conducta irreprensible de Lutero, sin perjuicio de tributarle encima los elogios más desmedidos.

ERASMO que empezó por aplaudir a Lutero y que por muchos años se mostró favorable al movimiento provocado por él, escribía en 18 de Mayo de 1518 al cardenal Wolsey: "Todos están unánimes en alabar la vida de Lutero, y no predispone poco en su favor la circunstancia de que sus costumbres no dan ni el más ligero motivo de censura a sus mismos enemigos (2)". En el mismo sentido se expresará en 1519 (3).

Por el contrario, algunos meses antes ya escribía Lutero a Staupitz: "Yo no soy más que un desgraciado que se deja arrastrar por las malas compañías, la borrachera, los movimientos de la carne, la poltronería y otras semejantes inconveniencias". Ya sabía entonces por propia experiencia en qué consistía el incendio de las pasiones (4). Pero esta situación se encubrió en parte a los ojos de los humanistas, y por otra parte, no era de las que según el criterio de ellos, bastaban para denigrar la reputación de un hombre. Bien sabido es que en este particular no eran muy exigentes. Entre ellos la vida de un sacerdote o de un religioso se reputaba por irreprensible y sin mancilla con tal de que no tuviera barragana. En este sentido todavía en aquel tiempo nada tenía de censurable la conducta de Lutero. Pero lo tocante a la imitación de Jesucristo mediante la propia abnegación, la humildad, la obediencia y el amor de Dios, los humanistas lo desconocían tanto como Lutero, y por eso no advertían en él la ausencia de esta piedra de toque de toda la vida cristiana. Su orgullo in-

---

(1) *Eth. ad Nicom.*, p. 1172v., 3. V. también BRANDIS, *Handbuck der griechischen-roemischen Philosophie*, t. II, p. II (1857), p. 1499 y *supra*, las palabras que hemos subrayado en la cita de S. Juan Crisóstomo.

(2) *Opera omnia Erasmi*, t. III, ep. 317. c. 322.

(3) *Ibid.*, ep. 427, p. 444 y s. etc.

(4) *Supra*, .. I, p. 114.

domable, su obstinación, su empaque y sus extremosidades, eran para ellos energía varonil y fidelidad a sus convicciones. En circunstancias tales, nada tiene de extraño que, aun a contar desde 1520, no sepa Melanchthon cómo alabar suficientemente al "piadoso" y al "santo" Martin (1). Y todos sus camaradas lo coreaban, y esto aun durante y después de su residencia en Wartburgo (1521), fecha en que, según sus propias confidencias, el mismo Lutero nos dió a entender la idea que debíamos formarnos de su *piedad* en aquella temporada en que sus pasiones insubordinadas se habían hecho de día en día cada vez mas declaradamente ostensibles (2).

---

(1) En 1520, por ej. llama a Lutero "virum juxta pium atque eruditum vereque theologum" (*Corpus Reform.*, I, 137), y aun este primer librepensador del protestantismo llega hasta exclamar: "Emori malim, quam ab hoc viro avelli" (*Ibid*, p. 160).—En el mismo año escribía a un cartujo: "Scio nec apostatam illum esse (!), et celebrare et jejunnare et orare, ita ut cum Chartusiis quoque conferri possit (!)... Ostende quid ille erret, doctrinam damna; mores non potes" (*ibid.*, p. 200).—En 1521 habla del "optimus et sanctissimus homo Lutherus" (*ibid.* p. 492).

(2) *Supra*, p. 422, n. 4. En 1520 un discípulo de Lutero escribía que era evidente "Lutherum esse viventis Dei angelum, qui palabundas Christi oves pascat solo veritatis verbo" (Weim., VII, 186).

Al final del escrito *Doctor Martini Luthers offenliche verhoer zu Worms im Reichtag; red und widerred am 17. tag aprilis im Jar 1521 beschechen* (Comparecencia del Dr. Martín Lutero ante la dieta de Worms; discurso y respuesta del 17 de abril de 1521 (*sic*, en vez de *18 de abril*), se lee:

Más que los Santos Padres sabio y pío Lutero,
de santa Catalina preclaro sucesor,
los étnicos latinos eclipsa tu lucero,
oh hermano que consuelas al triste pecador.
Galeno de las almas, seguro consejero,
de la Escritura Santa sublime expositor:
¡que Dios conserve siempre tu claro reverbero
y guarde siempre en triunfo tu plan restaurador!

En 27 de Marzo de 1522, ALB. BURER escribía a BEATUS RENANUS: "Vir quantum ex vultu apparet,*benignus*, mansuetus et hilaris, vox ejus suavis et sonora atque etiam ita, ut admirarer suavem loquentiam *loquitur, quidquid*, hominis. *Piissimum est quidquid docet, quidquid agit,* etiamsi ab impiissimis inimicis ejus diversum dicatur. Hunc qui semel audierit, modo si non fuerit saxo (*sic*) iterum atque iterum, audire cupit, adeo tenaces aculeos infigit animis auditorum. Breviter, *in eo viro nihil, quod ad absolutissimam christianae religionis pietatem faciat, desiderari queat* etiamsi semel universi mortales una cum portis inferi contradixerunt". (*Zeitschrift für Kirchengeschischte,* V. (1882). 332-333). Omito otras citas en el mismo sentido. Nadie ignora que a contar desde 1520 se han divulgado retratos de Lutero, ya por separado, ya en sus obras, en los cuales se le representaba como un santo, con un gran nimbo en forma

Todo este concierto de alabanzas no era más que pura táctica, pero táctica que, sin embargo, implicaba manifiestamente la idea que tenían de que un reformador religioso debe reforzar sus enseñanzas con los ejemplos de una vida piadosa. Los primeros adeptos de Lutero, así como pusieron gran cuidado en representarle como exento de todo error y aun como infalible (1), y en colocar su

(1) Por su ciega admiración de Lutero y por su influencia sobre los humanistas de Nuremberg, STAUPITZ contribuyó en gran manera a esta apoteosis. De ahí procede este juicio de SCHEURL en una carta de 10 de abril de 1519: "Id. fastigii apud Germanos conscendit Martinus noster, cum Wittembergiae immortali gloria, ut vel a quovis errore putetur excusari posse, *si modo errare possit* (*Briefbuch*, ed. KNAAKE, II, 85). Paso a paso llegó Lutero a figurar como un hombre lleno del Espíritu Santo. En este sentido se explicaba MELANCHTHON el 3 de febrero de 1521, refiriéndose a un opúsculo de EMSER contra Lutero: "O hominis inauditam amentiam, qui cum Hercule nostro, pleno divini Spiritus, ausit congredi" (*Corpus Reform.*, I, 1282)! El franciscano apóstata y mal criado J. BRIESMANN, endereza semejantes dicterios al aguerrido SCHATZGEYER de la misma Orden: "Miror profecto hebetudinem tuam, quomodo te sic ignores, ut cum tanto viro, quantus Lutherus est, certamen de literis sanctis inire ausus sis, et sus cum Minerva, ut ajunt, decertare. Videsne quid effecerunt Sylvester et Eccius? quid promoverant Latomus et Catharinus, ut reliquos obscuriores nunc sileam? Nonne omnes vivacissimo Verbo Dei jugulati sunt?" (*Joannis Briesmanni ad Gaspari Schatzgeyri Minoriae plicas responsis pro Lutherano libello de Votis monasticis*, 1523, fol. 16. El augustino apóstata LONICER obsequia con una rociada parecida al franciscano A. de ALFELD (V. LEMMENS, *P. Augustin von Alfeld*, p. 28). Para sus partidarios, Lutero era infalible e inatacable; no se le podía acometer; si alguien se aventuraba a enseñarle los dientes, ponían el grito en el cielo y lo proclamaban derrotado en profecía.

de sol y con el Espíritu Santo sobre su cabeza, en figura de paloma. En BRIEGER, *Aleander und Luther*, 1893, p. 40 y s.); [En PAQUIER, *Jéroeme Aleandre*, 1900, p. 185] se puede ver lo que a este propósito escribía Aleandro. V. también DOMMER, *Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek*, 1516-1523 (1888), p. 213, n. 3.

[Uno de estos retratos se ve en WEISLINGER, *Friss Vogel* (2.a ed), 453 y con alguna variante en G. BUCKWALD, *Dr. Martin Luther* (1902), 208; lo han tomado de la edición de los sermones de Lutero publicada en Estrasburgo en 1523, que es, sin duda, la de que habla KUCZYNSKI, p. 142 y s., no 1553. Pero este retrato parece representar más bien a un dominico que a un agustino; no se ve en él la menor semejanza con Lutero. Probablemente es copia de un antiguo retrato de Sto. Tomás de Aquino. Lutero se chungueaba de este retrato, y el supuesto Espíritu Santo que allí se ve en actitud de hablar al oído de Sto. Tomás, debía de ser, según el "reformador", —algún "diablejo". Erl., 15, p. 510: 1522). Al elegir precisamente este retrato para representar a Lutero, sus adoradores le han castigado graciosamente sus pullas. Sus adversarios eran más moderados en sus cuchufletas, y se contentaban con designarle con el epíteto de "ese a quien pintan con un ganso blanco por montera". V. H. WEDEWER, *J. Dietenberg* (1888), p. 349. Nota del P. Weiss].

doctrina al abrigo de toda sospecha (1), también echaron mano de todos los recursos, buenos y aun malos, para ensalzar su vida: su conducta era en supremo grado recomendable, y su modo de ser, perfectamente cristiano, no hallándose en toda su vida ni el ostugo de la mas ligera mancha (2).

Pero todos estos esfuerzos resultaron vanos: Lutero se vendió a sí mismo del modo más grosero.

C.—*Fraseología tabernaria de Lutero* (3).

Algo dejamos ya apuntado de lo que sobre Lutero escribían a la dieta de Worms Aleandro y Contarini, el primero Nuncio de León X, y el segundo Embajador de Venecia en la dieta (*supra*, p. 205 y s.). Es probable que Aleandro no viera a Lutero en Worms; pero estaba muy al tanto de todas las andanzas y fechorías del "reformador", y con eso, nos dice que Lutero durante su estancia [en Worms] había dado al traste con la buena opinión en que antes se le tenía: "Casi todos han visto en él un insensato, un perdido y un endemoniado; lo mismo fué echarle el ojo

---

(1) *Supra*, p. 421, n. 1.

(2) Hacia fines de 1521 escribía Melanchthon a CAPITON, predicador y consejero del arzobispo de Maguncia, que ya se inclinaba en favor de Lutero: "Modis omnibus efficiendum est tibi ne contemnatur Lutherus, et ut ejus hoc tempore literae apud nos valeant". Despreciar a Lutero es despreciar a Cristo: Si Lutherus, id quod multi sentiunt, divinitus missus est, qui mundum ad Evangelium revocet cavendum est, ne non tam Lutherum, quam illum cujus hic ἀπόςτολον agit, contempsisse videamini... εὐαγγέλιον rejicitis, si Lutherus rejicitur". Lo mismo que Lutero, Melanchthon conoce y emplea un recurso muy en boga en la prensa impía contemporánea: la amenaza a publicar revelaciones desagradables, si el interesado en el secreto no se aviene a los deseos del provocador "Quod privatim ad principem tuum pertinet, *proscindetur acerbissimo scripto, nisi dextre responderitis*. Hoc ut prematur quantillo incommodo efficere potestis. De indulgentiis, credo, agitur; quae cum jam olim deploratae sint, minimo negotio abrogari possunt. Nam vel hinc *Lutheri candorem* aestimes, qui propter indulgentias nihil attinguit". ¡*Candor* les llama Melanchthon a las artimañas de Lutero! Y termina así: "Cedite hoc uno loco recta monenti tanto cum commodo vestro, *si consultum vultis* τῇ τοῦ ἐπισκόπου ἀξιᾷ Ego *hactenus* sedulo praestiti, ne quid contra vos ederetur, et *porro praestare cupio, modo recta velitis*"; es decir, como lo deseaban él y Lutero. *Corpus* Reform., I, 492.

(3) Véanse en la *Psicología de Lutero y del Luteranismo*, libro III, las reflexiones del P. Weiss acerca de este subpárrafo y de los dos siguientes (Nota del Dr. Paquier).

el emperador (Carlos V), que decir: "Lo que es este, no me ha de hacer a mí hereje".... Dejo a un lado la borrachera a la que no hay duda que era muy aficionado Lutero y otras mil macas censurables en sus aficiones, en sus palabras, en sus obras, en su semblante y en sus modales" (1). Tal vez se nos replique que, dada su situación y su nerviosidad, no estaba Aleandro en condiciones de ser imparcial; pero en iguales circunstancias Contarini juzgaba a Lutero de un modo casi idéntico: el "reformador", como sabio y como hombre había producido una decepción casi universal (2).

El humanista Juan DANTISCUS, enviado polaco que en 1523 fué presentado a Lutero por Melanchthon a quien él distinguía con sin igual aprecio, tenía también una excelente opinión de Lutero (3); pero habiéndole tratado, la perdió cumpletamente. "Por lo que hace a la santidad de la vida que muchos de entre nosotros celebran en él, *en nada se distingue de nosotros;* es decir, que se porta lo mismo que nosotros, sin llevarnos un jeme de ventaja. Dantiscus lo encontró sabio y de buenas dotes, "pero—añade—yo no he logrado oír de su boca sino injurias, dicterios arrogantes y envenenados contra el papa, contra el emperador y contra algunos otros príncipes (4). Dice otrosí que bebió en buen amor y compañía con él, vino y cerveza "según se acostumbra en esta tierra", y en todo le pareció un "alegre camarada". "A las primeras de cambio ya se descubre en él el orgullo y un deseo insaciable de dar motivo para que se hable de su persona. En la calumnia, el insulto y el escarnio, puede asegurarse que no hay barrera que lo contenga, y lo que me dejo en el tintero, bien claro se revela en sus escritos (5)".

(1) BRIEGER, *Aleander und Luther*, p. 170 [J. PAQUIER, *Jerónimo Aleandro*, 1900, p. 241 y s.].

(2) Tanto en la versión española como en la francésa se ha introducido una ligera modificación en el anterior período, en gracia de la claridad (N. de los traductores).

(3) El decía, sin embargo: "Qui non Romae Pontificem, et Wittembergae Lutherum vidisset, vulgo nihil vidisse crederetur". Carta al Obispo de Posen, en *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands,* t. IV, 1867-1869, p. 547.

(4) *Ibid.*, p. 547: "Vitae sanctimonia quae de illo apud nos per multos praedicata est, nil a nobis aliis difert". Y poco antes: "Inveni virum acutum, doctum, facundum; sed citra maledicentiam, arrogantiam et livorem in Pontificem, Caesarem et quosdam alios Principes nil proferentem. Quae si omnia describere velim, dies iste me deficeret".

(5) *Ibid*, p. 547.

También Wicel en 1523 se creyó autorizado para lanzar al público por escrito estas irónicas palabras: "Toda Alemania se sabe al dedillo su santa vida y el meollo evangélico que regula sus costumbres, y hasta los mismos rapazuelos las cantan a coro (1)".

Los mismos partidarios de Lutero no discrepan sobre este particular. En 1525 CAPITON—y no digamos nada de BUCERO (2)—decía que con su libelo *Contra los profetas celestes*, enderezado contra Carlostadio, había mancillado gravemente su reputación (3), y eso que Capiton tenía a Carlostadio por sospechoso y aun por mala persona. En una carta del mismo año, emitía el mismo MELANCHTHON un juicio muy diferente de los que cuatro o cinco años antes había publicado a pesar de que más tarde cuando Camerarius, a quien iba dirigida la carta, tuvo la ocurrencia de darla a la estampa, se determinó a modificar algunos incisos de la carta de su amigo, para que no padeciese deterioro la auréola artificial creada en torno de Lutero (4).

---

(1) En RAES, *Convertitenbilder*, I, 157.—Cinco o seis años más adelante, escribía SIMON LEMNIUS: "Lutheri vita ita omnibus est perspecta, ut pauci sint qui eam laudibus dignentur"; "dum se Episcopum jactitat evangelicum, qui fit ut illo parum sobrius vivat? Vino enim ciboque sese ingurgitare solet, suosque adulatores et assentores secum habet, habet suam Venerem, ac fere nihil prorsus illi deesse potest, quod ad voluptatem ac libidinem pertinet". (HOEFLER; en *Sitsungsberichte der koenigl, boehmishen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1892, p. 116, 123). Lo que hemos visto hasta aquí y lo que se verá en las páginas siguientes, basta para demostrar que no exagera Lemnius.

(2) T. I, p. 351 n. 4.

(3) "Tantopere conspurcavit santissimam de se opinionem". En O. VOGT, *Dr. Johann Bugenhagens Briefwechsel* (1888), p. 35, 38.

(4) *¡El fin justifica los medios!* La forma en que disculpa KOLDE la conducta de Camerarius es por todos conceptos notable: "En su edición, antes tan estimada de las cartas de Melanchthon, no se limitó Camerarius a transcribir los originales con toda la fidelidad posible; sino que a menudo se permitió ciertas interpolaciones que no carecen de interés. Este peregrino proceder, se explica, sin embargo, por razones de piedad filial". *Realenzclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.a ed., III, 689. ¡Desgraciado del católico que por salvar la buena memoria de un su correligionario, se permitiera el recurso de Camerarius! Bien seguro podría estar de que los protestantes no habían de atribuír su conducta a *sentimientos de piedad* filial sino a *perfidia* y a *falta de honradez*. Con respecto a los católicos, siempre se hallan los protestantes animados del espíritu de Lutero. Pero hay más todavía: en tratándose de Camerarius, ¿por ventura no es culpable sino de interpolaciones? Hay que decir que lo es tambien de positivas *falsificaciones*. ¿Por qué no ha tenido Kolde el valor de confesarlo francamente?

Melanchthon, sin dejar aún de reconocer en Lutero ciertos barruntos de temor de Dios, le acusaba de una "extrema ligereza" y de un temperamento muy voluntario; los religiosos escapados de sus conventos lo habían cogido en sus redes y a menudo él y sus amigos habían censurado su tendencia a la chocarrería; pero que él esperaba en fin de cuentas que la vida conyugal le haría sentar la cabeza (T. I, p. 331 y s.)

¡Ilusoria esperanza! La informalidad de Lutero iba cada día en aumento (T. I, ps., 93-98; *id.*, ps. 99-101) y Melanchthon lo aseguraba tirándose de los pelos (1). Desde el momento en que se desgarró de la Iglesia, eran el cuento de nunca acabar sus dicharachos groseros y nauseabundos enderezados en contra de ella (T. I, p. 352 y s.); y a contar desde este tiempo y aun desde los anteriores, cuando empezó sin darse cuenta de ello a dar los primeros tropiezos contra la doctrina de la Iglesia, principió también a encresparse su carácter y a dar suelta al pródigo caudal de sus pasiones: a su amor propio, a su testarudez, a su orgullo, a su fantochería, a su impetuosidad y a su propensión a la injuria y a la calumnia y a su zorrería forrada en recursos de mala fé. Esta creciente marejada es, a no dudarlo, el veredicto más abrumador que recae sobre su doctrina, sin vuelta de hoja. En igual forma, al paso en que fueron subiéndose a mayores sus desvergüenzas y sus andanadas contra el papa, su despreocupación en desentenderse de los dogmas uno tras de otro, y que ponía su palabra por encima de la misma palabra de Dios, suprimió toda autoridad y se encastilló en el egoísmo, también *la grosería de sus sentimientos y de sus modales* fué tomando cuerpo, y en sentido inverso, se atrofió en él el pudor y el amor de la castidad.

Mientras era católico, o, cuando menos, en el primer período de su vida monástica, observábase en él que procuraba refrenar su tendencia a la *bufonería.* En sus *Glosas sobre las Sentencias* y en sus *Explicaciones sobre los*

---

(1) Melanchthon ad Camerarium, 11 Ap. 1526: "Utinam Lutherus etiam taceret. Quem cum aetate usuque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum, video subinde vehementiorem fieri... Ea res tunc animum meum graviter cruciat". *Corpus Ref.*, I, 794.

Salmos, **no** se tropieza con ninguna indecencia, por más de que se dejen traslucir otros defectos suyos. Pero a contar desde 1515, cuando ya le había ilustrado la "lumbre del Evangelio" y cuando su experiencia lo había convencido de que la *concupiscencia era absolutamente incoercible*, comenzó a perder de día en día la vigilancia sobre sí mismo; irritado por los ataques de sus adversarios, dió rienda suelta a su impetuosidad (1) y llegó hasta el extremo de impugnar la castidad sacerdotal y monástica, conviene a saber, la continencia. Desde entonces (1520-1521), perdió de todo en todo la vergüenza, "esa compañera de la castidad, que, al primer asomo de peligro, interpone su influencia para impedir la mancilla (2)". Desde esta época principalmente fué cuando acabó por ponerse de manifiesto su natural carácter desfogándose en frases brutalmente descomedidas, cuando no en francas obscenidades (3).

Tropezamos por primera vez con estas chocarrerías en un *sermón* suyo de 1515, que tiene tanto de insolente como de poco edificante (4). En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos,* hay comparaciones e historietas licenciosas que estan muy lejos de revelar sentimientos delicados (5). Se vé allí, al propio tiempo, que para ridiculizar a sus adversarios se escurre fácilmente a una fraseología

---

(1) Pruebas de ello hemos venido dando en el discurso de esta obra. Desde 1514 (*supra*, p. 44), pero, sobre todo, desde 1519 en adelante, no podía nombrar a sus adversarios sin desatarse en dicterios sobradamente violentos y groseros.

(2) AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, I, c. 19, n. 69 (MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 16, c. 48).

(3) El teólogo protestante AMMON dice que en los sermones
de Lutero, se encuentran con demasiada frecuencia, expresiones, re-
ferencias, proverbios y pasajes "que no se pueden explicar sino por
una *educación inferior*, por su genio arrebatado y por la falta de
preparación y de reflexiva calma". (*Handbuch der Anleitung zur
Kanzelberedsambeit*, 3.a ed., Nürnberg, 1826, p. 35). Bien pueden
los protestantes decidirse a examinar en qué puede consistir que
*cuanto más se aleja Lutero del catolicismo, tanto más grosero y cí-
nico se va volviendo.*

(4) Weim., I, 50; IV, 681: "¡Catad cómo se ha ciscado! *Cui
optime respondetur*:—¿Si, eh? Pues ven a lamerme". [El sermón está
en latín; pero estas espesuras están en alemán, según acostumbraba
a hacerlo el "reformador" cuando quería soltar una desvergüenza
o una patochada]. Sobre este sermón v. también *supra*, p. 50.

(5) T. I, p. 226, n. 50. En este mismo Comentario se
lee una relación tan estúpida como impertinente acerca de un hom-
bre "que por el amor de Dios se abstenía de orinar". V. *Quellenbelege*
(1905), p. 330. [Ficker, II, 243].

chabacana y asquerosa. Sin embargo ya hemos advertido que por aquel tiempo era en él excepcional este lenguaje mal criado y licencioso. En 1518 dijo, nada menos que en un sermón de cuaresma (!): "No hay motivo para cacarear nuestras obras con tanta arrogancia; bien puede el diablo limpiarse el culo con ellas (Weim., I, 276)". Ahora bien: a contar desde el momento en que echó a rodar todo recato, quiero decir, desde 1520, época de su apostasía definitiva, y, por lo tanto, de su erección en "Reformador", "hombre de Dios" e "instrumento elegido por la divinidad", en sus escritos auténticos (y no solamente en las *Pláticas de sobremesa*, de que prescindo ahora por completo), emplea tan a menudo este lenguaje grosero y licencioso, que bien se podría decir de él lo que se dice de los pájaros, que "por el canto se los conoce" (1). Tambien desde ese tiempo aparece más mazorral en todas sus producciones, lo cual prueba que al mismo paso que la fé, se fueron todos los sentimientos delicados. ¡Su lengua es la de los rufíanes de peor calaña!

Ya hemos hecho notar esto al hablar de la forma en que, a contar desde 1521 atacó a las órdenes y a los votos monásticos (T. I, p. 104—112 128—), y desde entonces en adelante también hemos presentado repetidas muestras de sus chabacanadas. En 15 de Abril de 1521 los doctores de la Sorbona condenaron su doctrina, y en el mismo año les contestaba: "Si, queridos buchecitos; andad, que os van a arrellanar en mullidos sillones y os van a poner lampreas por gorguera; y si luego os zurran las tripas y acabais

---

(1) Con razón escribió él mismo: "Cuando se oye hablar a una persona, se dice de contado: "Por tu canto conozco qué pajaro eres". Erl., 15, 139. Repito que está muy en carácter lo que se atreve a escribir Koestlin de que más tarde, esto es, en 1526, las frases "verdaderamente crudas" aparecen "aqui y acullá en las *Pláticas de Sobremesa*, pero no en sus dicursos de edificación.." (*Martin Luther*, 3.a ed., 1883, I, 126). Hasta ese extremo se desfiguran violentamente los hechos más comprobados para llegar por ese camino a la conclusión de que Lutero era tanto más cínico cuanto más cerca se hallaba de la Iglesia. Para disculparlo, dice KOESTLIN (p. 125) que "*para ser más práctico* empleaba algunas veces expresiones alemanas muy crudas"! En la quinta edición publicada por Kawerau (1903), ya no se echa mano de estas amañadas sutilezas, probablemente porque, como luego lo vamos a ver, p. 82, n. 1, Waltz había asegurado que en el seno de la familia jamás Lutero se había permitido este corrosivo lenguaje.

por tirar un pedo, ya se ve que nos obligaréis a recibirlo como un artículo de fe (1). ¡Eso sí! Este hombre de sentimientos tan elevados, mostrará en adelante particularísima afición a divertirnos a cuenta de personajes que "ventosean"! En 1522 escribió un libelo titulado "*Contra la bula sobre la cena de nuestro Santísimo Señor el Papa* (2). Allí se lee: "El que se muera de miedo a las amenazas, merece que lo entierren con música de pedos, y es cuanto tengo que decir con respecto a las amenazas del papa y de su bula" (3). "Es maravilla que el papa no haya prohibido ventosear en las letrinas (4), ya que ha sembrado la tierra de cepos espeluznantes, mortíferos e infernales". (5) En 1539 dice en su escrito *Sobre los Concilios y la Iglesia*: "El asno-papa nos ha abrumado con sus inmundos cargamentos merdosos y malolientes, y no parece sino que ha tomado por letrina suya a la Iglesia de Dios; tendríamos que adorar todo lo que expele el papa por arriba y por abajo" (6).

Se podía compilar un libro entero con las patochadas y las obscenidades de Lutero. Bien lo saben los teólogos protestantes; pero si fuera necesario aducir pruebas; yo me limitaria a remitirme a las anotaciones que puso THIELE a la *Colección de proverbios de Lutero*. Es pasmoso el desarrollo de su procacidad desde 1521, y sobre todo,—lo mismo en éste que en los demás vicios,—a contar desde 1530 ¡Si tan siquiera este desbaratado no se hubiera ido del seguro más que en el seno de la familia...! Pero desgraciadamente se vendió en la plaza y ojos de todo el mundo (7).

---

(1) Weim., VIII, 293 (agosto de 1521; publicado en octubre).
(2) *Wider die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes* (T. I, p. 151).
(3) Weim., VIII, 704, 18.
(4) *V.* T. I, ps. 63-64 un pasaje parecido de 1531.
(5) Weim., VIII, 715.—"En la cólera salvaje del escrito contra la bula de la cena de nuestro santísimo señor el papa", descubre Dilthey "la expresión de la fuerza consciente en un hombre que de nada se asusta"! (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, V, 356); yo no veo en ella sino la expresión de la chabacanería y de la decadencia.
(6) Erl., 25, 347 (1539).
(7) Pretende Waltz, en descargo de Lutero, que éste no era chocarrero ni cínico en el hogar doméstico (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, II, (1878), 631). Afirmaciones como ésta, nos parecen cándidas en demasía.

En 1521 llama Lutero al matrimonio un "sacramento merdoso (1)". En 1530 escribió a Melanchthon: "Mi enemigo (el diablo) me ha jurado la muerte, y bien que me lo sé yo; no hallará descanso hasta que me haya engullido. Bueno, pues que me engulla, pero que tenga entendido que le voy a servir de purga tan ejecutiva, que no le den abasto el vientre y el culo. ¿Qué le vamos a hacer? El que busca a Cristo no tiene más remedio que penar (2). En el mismo año vaticina, regodeándose, que los papistas que componen la dieta de Augsburgo se van a embadurnar en la mierda de su prudencia; él responderá como Amsdorf: "Me cago en la dispensa del legado y de su amo (3). "Que el papa y su legado nos laman el culo" (4) ! "Los principes (que no son de su partido) han sido amasados en el culo del papa" (5) ! En un sermón, dice del Niño Jesús: Cuando Jesús era niño "se cagaba y meaba en su cuna (6)". *Aún cuando a veces se escurra alguna ligera indecencia*,—dice este "varón de Dios"—,no por eso es menos cierto "que es agradable a su divina Majestad que nosotros conversemos en temor de Dios y en amable trato y cortesía con las personas piadosas y honestas (7). Con tales antecedentes ya comprendemos mejor, para lo que vaya viniendo, aquella exhortación de Lutero: "Dejad a la vida arrastrarse sobre la la tierra" (*supra* p. 461.

Desde 1537 a 1540, el pastor de Wittenberg, Bugenhagen, estuvo en Dinamarca y Lutero predicaba en lugar

---

(1) T. I, p. 288.
(2) De Wette, IV, 52-53. Enders, VIII, 43 (29 de Junio de 1530).
(3) Enders, VIII, 58 (30 de Junio de 1530: Juan AGRICOLA), 113 (15 de Julio de 1530: a sus partidarios en Augsbúrgo, Justo Jonás, etc.).—En el mismo sentido v. *supra* el pasaje que hemos citado en el T. I, p. 90: "Yo me ensuciaría en la regla de S. Agustín..." V. también Erl., 31, 154 (1530): "Si no quieren dispensar y otorgar el permiso, que vaya por mí el diablo en persona a sacárselo de entre las uñas, y que luego se ensucie en la dispensa y que se la cuelgue al cuello".
(4) Enders, VIII, 233 (28 de agosto de 1530, a Spalatino).
(5) Erl., 45, 398 (Sermón sobre el c. I del Evangelio según S. Juan; 1538).
(6) Erl., 47, 363 (1530-1532).
(7) De Wette, IV, 544 (26 de junio de 1534). Cp. *ad Ephes.*, V, 3-4: "Fornicatio et omnis immunditia... nec nominetur in vobis, sicut, decet sanctos: aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas..." Esta prohibición le tenía muy sin cuidado al "reformador".

suyo, y he aquí lo que en sus sermones, quiero decir, desde el púlpito, decía del papa (24 de enero de 1538): "¡Oh, la corte romana! El papa, que es el obispo de esa corte, es el obispo del diablo, el diablo mismo encarnado, o, mejor dicho, la mierda que el diablo ha cagado en la Iglesia (1).—Algún tiempo más tarde, dijo que se debía hablar de los vicios como lo hizo Cristo; por eso—añade—los que ejercen el ministerio de la predicación, deben aplicar a su nariz la mierda del papa y de los obispos (2)".—El 25 de septiembre de 1539, explicando el capítulo XXIII de S. Mateo, se las compone para decir: "había obligación de creer los artículos de la Iglesia romana cagados por el papa" (3).—El 7 de Diciembre siguiente, dominica segunda de Adviento: "El papa dice en el decreto: "Lo mandamos formalmente" (4). "Sí, añade Lutero; lo manda por el culo, hablando con perdón" (5).

En el mes de enero de 1544 escribía a los vocales del consistorio de Wittenberg: "Los papistas no deben mandarme en mi Iglesia, porque no han recibido para ello derecho ni misión de Dios... Se empeñan en invadir esta Iglesia como unos cerdos y en colocar en ella a su ídolo el papa. Pero ya pueden cambiar de propósito, puesto que ya tienen otros lugares para limpiar el traspontín de su papa (6)."

Mas basta ya por ahora de Lutero y del papa; en el subpárrafo siguiente nos extenderemos aun más sobre este particular.

Que Lutero prodigue también sus groserías contra el diablo o Satanás, fácil es comprenderlo (7); pero la fraseo-

---

(1) Erl., 44, 296 (miércoles después de S. Fabián).—(Hállanse estos sermones en los tomos 44-47 de la edición de Erlangen. Su tema es el evangelio según S. Mateo y los primeros capítulos del evangelio según S. Juan.—El apartado que sigue se compone de documentos diseminados en diferentes pasajes del presente párrafo, y nos ha parecido mejor presentarlos aquí reunidos) N. del trad. francés.

(2) Erl., 44, 321.

(3) Erl., 44, 363.

(4) "Districte praeceptantes mandamus".

(5) Erl., 45, 153. Para la fecha, v. Erl., 45, 140, 150.

(6) De Wette, 622 (1544).

(7) V. *supra*, p. 434 y s.—Siguen también de renta sus frasecitas acostumbradas: "Que el diablo se limpie el trasero con él, que se restregue el culo; lámeme el culo;—besarle el respaldo; atiborrarse

logía que gasta al hablar de los obispos y de los sacerdotes es una sentina de inmundicia. "Obispo de mierda" y "gorrino cura de mierda", son los epítetos más tolerables de su repertorio (1). Los calificativos que endereza a los monjes les dán quince y raya a los anteriores (2), y, en fin, cualquiera persona que tuviera la desgracia de incurrir en sus iras era tratada en parecida forma. En 1541 publicó un libelo contra el duque Enrique de Brunswick, que había escrito contra él, y le solfea de este modo: "Oye, tu, Enrique de la Ignominia..., no te pongas jamás a escribir un libro sin haber antes oído pedorrear a una marrana entrada en años; si así lo haces, no tienes más que abrir la boca y decir: "Gracias, lindo ruiseñor; ve aquí un texto que a mí me viene de perilla (3)". Contra los juristas, que eran "sus peores enemigos", echaba mano de la misma imagen. Si un jurisconsulto trata de meter el cuezo en la discusión, le dirás de contado: "Tate, tate, mocosuelo, que un leguleyo no ha de meter aquí baza hasta que una marrana suelte un preso". Y lleno este requisito, habrá de responder

(1) V. HOEFLER en *Sitzungsberichte der Koenig, boemischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1892, p. 81. V. además LOESCHE, *Analecta Lutherana*, n. 579, p. 365.

[Creo que harían mal los "curas" en dar demasiada importancia a estos epítetos, pues Lutero llama asimismo a Catalina Bora, "Catalinuca de mierda". Parece que estos *apéndices* (que en tudesco van a la *vanguardia*) eran para él muletillas inofensivas, como los griegos decían παμμέγας, παμφαίνω y los latinos *permagnus, perbrevis* y aun hoy dice el vulgo "está hecho un *capón*", por un hombre gordo; "es una fiera", por un valiente y "es un lince" por un hombre agudo. N. del P. A. Weiss).

(2) V. especialmente *supra*, T. I., p. 81 v. también T. I, p. 363-365 otras barbaridades parecidas, etc.

(3) Erl. 26, 69 (1541): *Wider Hans Worst* (contra Juan de la Saucisse) que es uno de los escritos más indecorosos. Por supuesto; el duque "apesta como la mierda que hubiera cagado el diablo en Alemania", etc. (p. 61). También contra este Señor son buenas todas las armas.

---

la andorga; ahitarse hasta reventar [estar cebado como un gorrino]; cagarse en los calzones".—Al lado de estas atrocidades, resultan galanterías las frases en que hace el gasto el cochino.—Además de esto, es ocioso mentar los numerosos pasajes en que abusa del nombre del diablo: "díganos la causa de esto los que no cesan de repetir que Lutero es un santo varón y que el Espíritu de Dios mora en él"—escribía Jorge de Sajonia. Erl., 29,9 (2.a edición) [Sabido es que a los ingleses les espeluzna la palabra *devil* (diablo). Aunque no en tanto grado, sucede una cosa parecida en alemán con la palabra *Teufel* que significa lo mismo].

él: "Gracias, querida abuelita; tiempo hacía que no me soltabas tal sermón (1)". A otros les decía: "Pensad lo que os parezca, haced las aguas mayores en vuestras bragas y colgadlas a vuestro cuello y tomad de allí vuestro postre, puesto que sois una reata de burros y una piara de cochinos (2)".

El burro y el cochino son invariablemente la salsa imprescindible del estilo de Lutero en sus polémicas y escritos de propaganda. El papa cabalga en una gorrina (3), y es a la vez un cerdo que enrosca el rabo (4), figurando a la cabeza de la "marrana Iglesia (5)". Los Padres del Concilio de Constanza eran otros tantos puercos que erizaban las cerdas del espinazo y atiplaban sus gruñidos (6), y asimismo los papistas de la dieta de Augsburgo eran el "augusto rebaño blanco y sapientísimo que se llama la piara de gorrinos (7)". Alli se arrellanaba Carlos V "entre los cochinos y los perros, o, por mejor decir, entre los diablos (8)". Los monjes son todos "puercos cebones" (9). La "santidad" de los religiosos es una farsa que "a diario pueden ejecutar, o punto menos, hasta los perros y los gorrinos" (10). Refiriéndose a la tonsura, nos dice "que no es dificil afeitar a un cerdo", convirtiéndolo, por este medio

---

(1) LOESCHE, *Analecta Lutherana* (1892), n.o 564, p. 356.

(2) *Wider Hans Worst.* Erl., 26, 4. [En boca de Lutero parece que también el calificativo de *cerdo* había perdido su virtualidad por el desgaste del uso frecuente que de él hacía, hasta llegar a perder su molesto significado. Tal sucede en nuestros días entre las personas vulgares. En cierta ocasión me fijé yo en un obrero que estaba entretenido en desenredar una cuerda y a lo mejor de la faena, prorumpió en este soliloquio, con flema imperturbable: "¡Nada, que ni un cerdo daría con el cabo de esta maraña!" *Con todo, es evidente que la predilección de Lutero por este remoquete no es indicio de elevación ni delicadeza de sus sentimientos* (N. del P. Weiss).

(3) *V. infra* la figura VI del *Retrato del Papado,* en el apéndice II.

(4) *Infra,* D.

(5) *Supra,* T. I, p. 64.—Pero aun resulta benigno este calificativo al lado de los de "Iglesia de p..." "Iglesia de hermafroditas" e "Iglesia del diablo". Erl., 26, 143 y 147 (1545); 24, 359 (1530).

(6) Erl., 65, 79 (epílogo de su edición de las cartas de J. Hus, 1537).

(7) Erl., 25, 73 (1531). V. también Erl. 24, 321 (1530).

(8) Erl., 24, 322 (1530).

(9) Weim., XII, 135 (1523), *Supra,* T. I, p. 365.

(10) Erl., 63, 304 (1531). *Supra,* T. I, p. 134.

en un sacerdote (1). En cuanto a la piedad de los católicos en general, "si consiste en arrimarse a los altares, en tu mano está hacer tambien devoto a un chucho y a un marrano." Desde luego que el duque Jorge de Sajonia, al que no podía tragar, era "el marrano de Dresde", el Dr. Eck, a quien temía, era "el cochino de Eck" (2) y Wimpina "gruñía como un puerco (3)". Y ¡cuántas veces llama puercos y burros a los papistas, tanto si son sabios como si son ignorantes! Abandona de buen grado a Emser "ese embustero y truhán de Aristóteles, cuyo digno puesto es una pocilga o una caballeriza de pollinos (4)". En 1516 no veía en los que atacaban al estado religioso otra cosa que una "feria o un cubil de marranas y cochinos (5)", si bien más tarde acabará por colocarse entre ellos, o, por mejor decir, se convertirá en su porquero.

Ya desde antes de que él hubiera ejercido entre sus contemporáneos su influencia "reformadora", había descubierto que *su* Alemania hacía una "vida marrana", semejante a la "marrana vida" de los paganos, y "quien tratara de retratar a aquella tierra debía pintarla en figura de una puerca (6)", y, en efecto, la puerca en que monta el papa, representa a Alemania. Nosotros los alemanes, alemanes somos y alemanes continuamos, es decir, "puercos y bestias brutas (7)'. "Bajo el velo (de las mozuelas y de las mujeres mayores), se encuentra a veces una gorrina desvergonzada (8), etc". Los que no creen en la resurrección y menosprecian a los predicadores de su secta "son y serán unos puercos, tienen tanta fe como los puercos, y mueren como los puercos..." Sólo Maese Hans (es decir, el carnicero o el verdugo) "puede impedir que un guarro se coma al otro, y que en acabando de morir un vecino, se lo cargue a cuestas un desalmado de ese jaez y lo enfose en la despensa de la carne como si fuera un cerdo" (9).

---

(1) Weim., XII, 189 (1523). *Supra*, T. I, p. 353.

(2) Con respecto al duque, v. Enders, III, 155 (14 de mayo de 1521); con respecto a Juan Eck, v. Erl., 26, 140 (1545).

(3) ¡Ninguno de sus adversarios se libró de tales caricias!

(4) Weim., VII, 282, 15-16 (contra Emser: 1521).

(5) *Supra*, T. I, p. 226, n. 2.

(6) Erl., 8, 290, 292, 294 (1525). V. también T. I, p. 23

(7) Erl., 22, 255 (1522).

(8) Erl., 22, 294 (1525).

(9) Erl., 51, 188 y s. (1534).

"Ningún puerco es tan grosero", "su inteligencia no es más aguda ni más amplia que la de los gorrinos"; "sus entendederas no son más aventajadas que las de un guarro vulgar"; "Juzgan con la sesera de un cerdo", y los juzgados por ellos "no hallarían dificultad en aprender las reglas de su arte porcuno y ejercitarlo tan bien como ellos (1)". Deja en paz a esos que "viven como gorrinos, que se tienden sobre el estiércol y que se ceban y engordan para ser pronto degollados" (2), etc. En 1543 en su obra *sobre los Judíos y sus patrañas* les dice a esos señores: "Dadle el beso de paz a esta marrana por debajo de la cola (3)".

Mas Lutero sabe sorprender en el cochino su lado poético. Refiriéndose a los necios que tratan de emprender trabajos superiores a sus alcances, vá y dice: "Esto es como si un pollino se empeñase en tocar el arpa, o como si una marrana se pusiese a hilar" (4). El duque Enrique de Brunswick es "tan diestro y ágil como una vaca trepando a un nogal o como una cerda rascando el arpa" (5). Y por más que "el guarro no pueda ser palomino, ni el cuclillo, ruiseñor" (6), oímos de cuando en cuando a Lutero llamar "ruiseñor" al puerco y "querida abuela" a la marrana (7).

Con tales precedentes, ya se deja adivinar a dónde había de ir a buscar sus comparaciones: halló cómodo repertorio en los proverbios más indecorosos y el mismo compiló un catálogo de los de esta ralea (8). THIELE, edi-

(1) *Ibid.*, 190.
(2) *Ibid*, 209.
(3) Erl., 32, 211 (1543).—[La expresión que emplea Lutero, indica que se refiere al *beso de la paz* en la misa católica].
(4) Erl., 39, 283 (1534).
(5) Erl., 26, 38 (1541).
(6) Erl., 30, 229 (1528).
(7) *Supra*, dos páginas más atrás.
(8) *Luther's Sprichwoertersammlung* (Colección de proverbios de Lutero), *publicada por primera vez según el manuscrito del autor, y anotada* por E. THIELE, Weim., 1900. Daré solamente *algunos ejemplos*. Ya ha habido oportunidades de observar la extraordinaria afición a la "mierda" que adornaba a este "varón de Dios", y esta colección sin ir más lejos, lo demuestra suficientemente. No. 68: "No caga el culo si no hay mierda en el bandullo"—No. 70: "No huele mejor su mierda que la de otro cualquiera" [éste no viene del muslo de Júpiter].—No. 71: "Ya viene la rociada de mierda".—No. 261: "La mierda apaga el fuego, pero mancha el brasero".—No. 347: "La mierda es fuerza que hieda".—"Ah, sí, una privada

tor de esta colección de refranes da muestras de exquista delicadeza y de extraordinaria penetración cuando advierte que el *florilegio* "está exento de toda obscenidad", lo cual dice que es tanto más de admirar, cuanto que Lutero no lo destinaba a la publicidad (THIELE, p. 8). Pero ¿que más exigirá Thiele para que haya obscenidad? Por otra parte, no ignoraba él que Lutero no tenía ni el más ligero escrúpulo en atascar de obscenidades al público, puesto que las anotaciones que pone al canto de algunos de los refranes, tomadas de los escritos publicados por Lutero, son en su mayoría mucho más donosas que los mismos refranes a que se refieren (1).

---

(1) Ya dejo advertido (*supra*, T. II, p. 376, n. 2 que Thiele era más afortunado en las citas de las indecencias de Lutero que en la identificación de las sus citas. En el t. IX de la ed. de Weim., p. 433 es verdad que dió con un pasaje de San Agustín, pero acertó, unicamente porque ya lo había acotado Kawerau en el título IV. pág. 692 en la ed. del mismo *sermón*.—El pasaje de Weim., IX, 416, 30, le ha metido en un berengenal; contra toda razón adopta, como texto la palabra *confessos* sin atinar con la de *confessuros*.—Apesar de la abreviatura claramente explicada en la observación de la página 411, 30 que pide *offenderentur*, él transcribe *offenderetur*.—En la p. 425, sobre el pasaje: que nosotros debemos ser los jumentos del Señor, cita el bien conocido sermón de Link, siendo así que la fuente pri-

---

ante la nariz colgada". [Esperanzas dadas por un tramposo].— No. 420: "Una ramera, saco de mierda".—No. 69: "Cágate en los calzones, y cuélgatelos de los cabezones".—No. 267: "Es vano empeño el de hacer cagar a un muerto [tomarse un trabajo inútil]. No. 110: "Tiene avispas en el culo [hormigas en el trasero].—No. 338: "Le clarea el sol en el culo" [?].—Este interrogante es el único comentario.—No. 421: "Tiene una hoguera en el culo".—No. 423: "Eres tan agudo, que embridas los caballos por el culo".—No 424: "La cuna queda puerca si caga el niño en ella."—No. 426: "Tanto sacarás de eso, como de mear contra el viento.—445: "Los sueños son puro engaño, y no dan más resultado, que la mierda en el camastro".—No. 475: "Con toda su agudeza, se embadurnó de mierda". [De nada le sirvió su exagerada prudencia].—No. 428: "Retumba como si fuera—un pedo en una bañera". V. también los ns. 431 y 432. —Ya anteriormente hemos tropezado con algunos otros proverbios que Lutero mismo califica de indecentes, y que él acaba por empeorarlos, dejándolos de remate. Vaya otro ejemplo de la misma estofa: No. 377: "Enjuagarse el garguero" [hablar siempre de la misma cosa], lo explica así el "hombre de Dios"; "Los que hallan placer en las culpas de los prójimos, se asemejan a los puercos que están a la mira de la mierda y se regodean cuando tienen el gañote y los dientes atestados de ella. Los tales entretiénense en ir recogiendo y tomando razón de los pecados del prójimo, para regalarse con ellos el gaznate, ni más ni menos que los marranos que van hozando por todos los callejones hasta dar con la mierda". Erl., 36, 140 y s. (1528).

El "varón de Dios" la emprendió también contra los **Judíos**, y en su libelo "Vom SCHEM HAMPHORAS שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ und vom Geschlcht Christi" (*Del nombre incomunicable* יהוה; *Iahveh*, el nombre de Dios], *y de la genealogía de Cristo*), se extrema hasta perder los estribos. Citaremos solamente un par de ejemplos: "Acudid al beso de paz; que de nuevo el diablo ha abierto su com-puerta..., y ha descargado el vientre. La verdadera santidad de los judíos y de los que aspiran a serlo, consiste en la obligación de besar, comer, beber y adorar; y el diablo a su vez, debe comer y beber todo lo que sus discípulos pueden gargajear y expeler por arriba y por abajo. Catad que los verdaderos huéspedes y anfitriones yá están congregados, que han dispuesto guisos apetitosos y que todo está maravillosamente servido!... Aquí tenemos a nuestro diablo que engulle con su geta angelical y devora con deleite todo cuanto los judíos han regurgitado y expelido por su galillo de arriba y por el de abajo. Esto le sirve de sabroso postre; él se ahita como un puerco detrás del cercado el día de Sta. Margarita (Erl., 32, 282: 1543)", es decir, cuando las cerezas ya están maduras.—Los judíos "hicieron observaciones en el trasero de su dios Sched (palabra hebraica שֵׁד que significa *ídolo, demonio*), y en este agujero ennegrecido por el hollín es donde han hallado la clave de sus interpretaciones" (Erl., p. 343). En la *Breve profesión de fe sobre el santo Sacramento*, dirá por el mismo estilo: "El papa se ha proclamado jefe de la cristiandad, es decir, el agujero inferior y el ojo de atrás del diablo; por allí fueron cagadas en el mundo esas numerosas abominaciones de las misas, los monjes, del monaquismo y de toda esa maraña de necedades, con que trataron de suplantar el mé-

---

mitiva, tanto para Link como para Lutero, fué el *Missale Ord. Erem. S. Aug.* (Venetiis, 1501), dónde entre los muchos y hermosos responsorios y versículos de la bendición de ramos de la misma festividad, se lee (fol. 61) lo siguiente: "Sis pius ascensor tu (Christe), et nos simus asellus".—Algunas veces acota según la viene en talante; en la p. 439, cita: *Aug. 4.o de Trinitate;* otras sus conocimientos lo dejan *in albis*, por ej., en la p. 428, donde no indica la cita de S. Andrés: "O Crux suscipe discipulum ejus..."—Esta "L" en "contra Latomum L" p. 450 no significa "Libro", como él cree, sino "Lovaniensem".—Ni siquiera sabe Thiele dónde se encuentra el Himno *Verbum supernum prodiens*" que cita Lutero en Weim., VII, 390 [que es el de Laudes del Corpus]. Y baste de muestra.

rito de la muerte de Cristo por el de sus capuchones plagados de cáncanos (1)". ¿Es digno lenguaje éste en boca de un Reformador y varón de Dios? Y cuenta que tales palabras, son ya del ocaso de su vida.

¡Precisamente en el ocaso de su vida (1545) fué cuando más arreció sus escándalos, hasta el extremo de aventajarse a sí mismo en chocarrerías y obscenidades! Diré algo de su libro *"Contra el papado romano edificado por el diablo"*, que dió a luz el 26 de marzo de 1545, habiendo sido, por lo tanto, su postrera obra contra el papado. Había nacido Lutero el 10 de noviembre de 1483, y tenía, por consiguiente, a la sazón cerca de 62 años, debiendo morir en 18 de febrero de 1546, es decir, menos de un año más tarde.

No es hacedero reproducir aquí todas las indecencias que allí se estampan, y bastará citar algunas para caracterizar el género. Los papistas "están atestados de los peores diablos del infierno; atestados, atestados y tan atestados, que todo lo que expectoran, lo que cagan y lo que desmocan, en ningún caso puede ser otra cosa que demonios coronados... No dan la cara, sino el trasero, aunque también por allí logramos conocerlos (Erl., 26 124-125)..." Dícele al papa Paulo III:" ¡Hola, Paulito mío, querido borriquito mío, cuidado, no te amosques, ¿eh? ¡Ay, amor mío, mi papa el buchecito, ¡no te me subas a la parra! ¡Vamos, prenda querida, pollinita de mi corazón, cuidadito con soltar el mandado! Este año, como no sopla el viento, ha helado de firme y bien podrías dar un resbalón y romperte una patita; y si entonces se te escapa un pedo de albañil, todo el mundo soltará el trapo a reírse y a decir: ¡Taday, diablejo sin crianza! ¡catad como este borrico de papa se ha embadurnado todo con su caca!' Y esto sí que sería un gran *postigo de puerca majestad* [el texto dice *limen cressae majestatis*, parodiando el *crimen lessae majestatis*] de la Santa Silla de Roma, que no tendría perdón por ninguna carta de indulgencia ni de plenarios poderes" (Erl., 26, 127-128).

Se le representó a Lutero que únicamente el papa tiene la prerogativa de convocar los concilios y que se debe obe-

---

(1) Erl., 32, 417. El opúsculo fué escrito en 1544. (Erl., 32, 396) y publicado en 1545, el 21 de abril de 1545 anuncia Lutero como muy próxima su publicación (De Wette, V, 644).

decer cuanto sale de su boca. He aquí como responde el "varón de Dios", de aquel que "desde su juventud había sentido la proximidad de Dios": "¿De qué *boca* quereis decir? ¿De la boca por donde salen los pedos? (Pues esos son los que tú debes *guardar*). ¿O me hablas de de la boca por donde entra el delicioso *corso* (vino de Córcega)? Que un perro le cague en ella (Erl., p. 128)". "Va a ser preciso condenar a los obispos y a los emperadores antiguos "porque el burro pedorrero de Roma, (Erl., p. 185: "el burro perdorrero del papa" y p. 186, "el burro del papa perdorrero", etc.)—(y ¿qué otra cosa podía hacer?)—decide en su locura y ventosea de su vientre inmundo que no es de la incumbencia del emperador el convocar un concilio? (Erl., p. 129)". En resumidas cuentas, que "este burro de papa quiere ser el mandón de la Iglesia, y eso que no es ni tan siquiera cristiano, ni sabe una jota más que pedorrear como un borrico (Erl., p. 210)". El papa dice para sus adentros: "Yo que soy un gran borrico, no tengo para qué leer libros, y otra que tal ocurre con los demás hombres; basta con que la emprenda a rebuznar como un pollino, *hi-hooo, hi-hooo* y a ventosear como un burro, entonces hay que tomar tales desahogos como artículos de fe sin que los santos apóstoles Pedro y Pablo, ni Dios mismo, si a mano viene, se lo computen a mis fieles como ofensa, porque aquí no hay más Dios que este cura. El borrico de Roma y estotros borricos que se llaman, además del papa, los cardenales de su corte, no valen más que los pollinos que en otras cosas los aventajan". (Erl., 26, 147).

"Un pollino de cuatro patas que lleva al molino los costales de cibera y que roe cardos, podía ser juez de la Santa Iglesia romana, y, con ella, de toda la humanidad; porque un pollino, sabe muy bien que es pollino y que no es una vaca, y sabe que es macho y no hembra; una piedra, sabe que es piedra, y el agua sabe que es agua, y las demás criaturas, otra que tal; pero estos redomados burros de papas, ni siquieran saben si son hombres o mujeres...'

"Me dicen por ahí: "Tú y tu camada sois herejes condenados; nada vale vuestro juicio contra el juicio de la silla de Roma, y Santa Paulina, tercera de este nombre, ha

hecho muy bien en escribir al emperador Carlos que vosotros no debíais ser autorizados para tomar parte en el Concilio". Y yo respondo en latín [el original está, en efecto, en latín]: "Yo vos reto a todos en nuestro nombre, y acudo en alzada a la Santa Sede romana, a esa sede en que se les registra a los papas para ver si son hombres o mujeres. Si son hombres, que nos enseñen la *documentación* (1) a estos que somos herejes; pero si son mujeres, les diré las palabras de S. Pablo: "Que las mujeres se callen en la iglesia (2)". Me veo precisado a llegar a este extremo a causa de los rumores que circulan por toda la antigua Europa, en grave detrimento de las buenas costumbres. Susúrrase a ciencia y paciencia de todo el mundo que en la corte de Roma la flor y nata de aquellos caballeros se compone en gran parte de hermafroditas, andróginos, perros desvergonzados, pederastas y otros monstruos del mismo pelaje. ¡Apañados estamos! Desde luego que esta canalla no está en condiciones de juzgar a los herejes" (Erl., 26 212-214).

Ya hemos dicho (T. I, p. 150 y s.) que la palabra *hermafrodita* era otra de las predilectas del "reformador", y por eso aparece en muchos pasajes del presente libelo, y tan aína se la cuelga a "los cardenales y a todo la gentualla de la corte romana, que son hombres por delante y mujeres por detrás (Erl., 26 129; *item*, 118, 136), y en otro lugar dice de la Iglesia del papa que es una Iglesia de p... y de hermafroditas. (*ibid.*, p. 143")。

En otra parte, le dice el papa al diablo: "Ven acá, Satanás; si todavía poseyeras otros mundos además de éste, quisiéralos yo todos para mí, y a cambio de ellos no me contentaría con adorarte, sino que hasta te lamería el respaldo". Y añade Lutero: "Tales son los términos característicos de sus decretos y decretales donde no se habla una pizca de la de fe ni de Cristo,... ; sino que todo está sellado con la mierda del diablo y escrito con pedos de este pollino de papa" (*Ibid.*, p. 184). Por lo demás, el papa es forzoso que diga: "El no adorar mis pedos es un pecado mortal y un pasaporte para el infierno (*Ibid.*, p. 186).

(1) Equívoco muy atrevido, echando por lo corto.
(2) I Cor., XIV, 35, algún tanto adobado el texto.

Luego de haber citado una glosa sobre la grandeza del papa, escribe Lutero: "Y que no hay que reírse, lector; formalidad ante todo; donde nó, pescarás una tos ferina como la que yo he pillado, y *en el paraje donde tropiezan los pantalones al subir, te saldrá uno de esos escozores, que hay que curar con friegas y emplastos de ácidos y de enebro* y el Padre Santo nó podría perdonarte un *pecado tan vergonzoso,* ni aún en el trance de la muerte. Guárdate, pues, de reírte *de cosas tan formales;* no tienes más remedio que reconocer que el papa no gasta bromas y que es infalible en la interpretación de las Escrituras (1). El papa se ha monopolizado las llaves de S. Pedro, y por eso "bien podemos nosotros *tuta conscientia* echar mano del escudo de armas del papa que lleva en la cimera las llaves y la tiara, retraernos con ellas a la letrina y *proveernos encima,* echándolas después al fogón; ¡aunque fuera lo más acertado hacer esta diligencia sobre la persona misma del papa!... Todo fiel cristiano al ver el escudo de armas del papa, está obligado a escupirle y embadurnarlo de lodo para dar gloria a Dios (Erl., 1.a ed., p. 153)".

Según el papa—dice Lutero—el texto de S. Mateo: "Todo lo que tú ligares (Matth., 16, 19)..." significa "no el pecado, que es lo único de que habla Cristo, sino todo lo que hay sobre la tierra: iglesia, obispos, emperadores reyes y aún la totalidad de los pedos de todos los asnos inclusos los suyos (Erl., p. 179)". Refiriéndose al texto de S. Juan (2): "Apacienta mis corderos" y a la Decretal *Significasti* (Decret., lib. I, tit. VI, cap. 4) en que se lee que las ovejas de Cristo están encomendadas al papa, como sucesor de S. Pedro, dice Lutero: "Yo me quedé turulato y—palabra de honor—se me figuró que se me desfogaba encima una tempestad; pero a la postre y al cabo, no era otra cosa que un horripilante pedo de ese burro de papa. Agallas se necesitan para disparar semejante trueno. Es un milagro que no se le fueran los puntos al trasero y que

---

(1) Erl., p. 152. He aquí como traduce Justo Jonás este pasaje "Hic continendus est risus, ne forsan urgente tussi, etiam oppedas Papae (no vaya que te peas a las narices del Papa), aut ne sine ullo laxativo vel pillulis ventris onere honores Papam". Erl. 26, 2.a ed. p. 174.

(2) Joan., XXI, 16.

no echara las tripas, hechas girones, por el desvencijado portillo. Pues pongamos que ahora hago yo esta pregunta: Y los demás apóstoles, y señaladamente S. Pablo, ¿de quién eran pastores? El borrico papa me responderá de contado, con un pedo morrocotudo, que esos pobretes eran pastores de ratas, de ratones y de piojos, o, mejor dicho, porqueros, con lo cual el burro del papa será el único pastor de ovejas, y todos los apóstoles se quedarán en míseros guardadores de gorrinos" (Erl., 26, p. 195).

Hácele decir al papa que por las palabras "Apacienta a mis ovejas", le ha sido concedida la potestad temporal sobre todo lo existente, y, esto supuesto, he aquí el diálogo que entabla entre el papa y él mismo.

LUTERO.—"¡Ay! Mucho que sí, mi encantadora papisa: cuando tú te veas cubierta de harapos, el diablo y su madre que te aguanten. Pero ¿de veras que no temes que Dios te acogote con sus rayos y truenos o que desgarre la tierra y te precipite en los abismos infernales por el crimen de falsificar su palabra y blasfemar tan abominablemente de ella?

EL PAPA: "¡Já, já, já! que Dios te lo pague, señor gorrino (*"bon profacit, mi ser porko"*). ¿Y os creeis vosotros, borrachos alemanes, que somos por acá tan lilas como vosotros, que vayamos a creer en todas esas farsas y farándulas, de tanto tiempo manidas, acerca de Dios y de vuestro Cristo que hace tanto que murió?

LUTERO. ¡Ah, vamos! Pero en ese caso por qué te apropias sus palabras de "piedra" de "llaves" y de "pastor"?

EL PAPA. Ya comprenderás, querido, que es preferible gobernar brutos a ser gobernado por ellos. ¿No sabes que el que desea coger paros tiene que servirse de un reclamo? Pues lo mismo el que quiera coger cristianos necesita aprender a hablar como ellos. Por eso, buenos cristianos, tenemos que valernos de vuestra fé para daros caza, y por ello no podemos pillaros ni reteneros a vosotros los brutos alemanes a donde y como nós lo deseamos, conviene a saber: lo mismo que se lleva a los osos por la anilla que les atraviesa el tabique de la nariz; pues asegurados en esta forma no os encaramaríais por encima de nós, y no

Jugaríais con nosotros como lo hicieron vuestros antepasados los Godos, los Lombardos y algunos emperadores".

LUTERO: ¡"Tantas gracias, mi señor burro y papa satanísimo, por tan buena información¡! (1)".—Y Lutero añade: "¡Ah, si yo fuera emperador, bien sé lo que me haría! Haría amarrar por parejas a todos estos impíos malhechores, al papa, a los cardenales y a toda la canalla papal, y luego los haría conducir nada más que a tres millas de Roma, en dirección a Ostia...; allí se encuentra un charquillo de agua que se llama "el Mar Tirreno", excelente baño contra toda la peste, estropicios y crímenes de su santidad el papa, de los cardenales y de toda su santa sede; allí los chapuzaría yo a todos y los bañaría muy a mi sabor. Y si, como suele acaecer a los endemoniados y a los locos, nos hallamos con que tienen miedo al agua, para mejor asegurarlos les ataría al cuello la *piedra* en que están cimentados ellos y su Iglesia, junto con las llaves con las cuales pueden ellos abrir y cerrar cuanto hay en el cielo y en la tierra, para que disfrutaran del imperio del agua por el tiempo que fuera de su agrado. Les proporcionaría otrosí un báculo pastoral y una porra para que con ellos se entretuviesen en dar cachiporrazos al agua en mitad de la cara hasta que la dejaran sangrando por boca y narices (*sic.*) Por forraje, bebida y refresco delicioso, medirán sus deseos con todos los decretos, decretales, Sextas, Clementinas, Extravagantes, bulas y cartas de indulgencias, de manteca, de queso y de leche, que les colgaría al cuello para que puedan llevárselas consigo. ¿Qué apostamos a que con media hora de este bañito saludable, su pestilencia, desafueros y crímenes decrecen, hasta desaparecer luego maravillosamente? Yo salgo fiador de ello con mucho gusto, y, si mi palabra no basta, no temo comprometer la del mismo Cristo mi maestro". (Erl., 26, p. 207 y s.).

El libelo termina de este modo: "Conque, ya ves, pollino de papa; con tus largas orejas borricales y con tus malditas alforjas de mentiras, que no te deben a tí los alemanes el imperio romano, sino a Carlos-Magno y a los emperadores de Costantinopla; nosotros no te debemos ni lo

(1) Esta última frase, lo mismo que la del paréntesis anterior está en italiano macarrónico: "Gremmerze, mi ser asine, pro la bon informatione, satanisime papa!" Y ¡dale con las cuchufletas!

largo de un cabello; antes, por el contrario, tú nos has robado hasta la camisa con tus patrañas, tus embelecos, tus impiedades y tus idolatrías; y con los obispos te has portado como un diablo, engañándolos con costaladas de mentiras, y estafándolos con tus palios, tus juramentos y tus annatas y medias annatas".

"Pero dejemos en este punto la tarea; y lo haré mejor, Dios mediante, en otro nuevo folleto. Si yo muriere, Dios haga que venga detras de mí otro que te trate mil veces peor que yo: porque el papado satánico es la mayor calamidad de la tierra, y la más cruel que con toda su influencia han podido los demonios inventar. Dios se ponga de nuestra parte. *Amén* (Erl., p. 228)".

Por manera que Lutero deseaba tener un sucesor que fuese mil veces más duro que él mismo contra el papa, y en otro pasaje se acusa, en efecto, de haber sido demasiado indulgente: "¡Ay, mi querido hermano en Cristo! bien sabes por qué motivo siempre que se me presenta la ocasión hablo tan groseramente de ese execrable, maldito y espantoso papa de Roma. Quien conozca el fondo de mis ideas, convendrá conmigo en que he sido infinitamente, lo que se llama infinitamente moderado (Erl., p. 179)".

Un grabado que aparece en la primera plana de este libelo, expresa sobradamente lo que Lutero no podía decir de palabra: el papa con orejas de pollino y revestido de sus ornamentos pontificales, está sentado en su trono, rodeado de diablejos con cabezas de animales diferentes. Dos de ellos le ponen la tiara que remata en una espiral de excremento humano que está oliscando uno de estos dos diablos con cabeza de chivo. Otros, ayudándose con maromas, lo van bajando a la desatentada boca abierta del dragón infernal de la cual salen llamas de fuego que están atizando otros demonios, y hasta otro diablo-cabrón figura allí con el cometido de sostenerle los pies para hacerle más cómodo el descenso (1).

---

(1) La idea general de este grabado reaparece a menudo en otros similares escritos de la época. El grabado 26 del *Pasionario de Cristo y del Antecristo* (1521; *infra*. D), representaba al papa precipitado en las llamas del infierno. Drews trae un grabado mucho más horroroso aún que el de 1545, y él cree que pertenece poco más o menos a 1525; se conserva en el gabinete de estampas de

Wider das Bapstum zu
Rom vom Teuffel gestifft/
Mart. Luther D.



Wittemberg/1545.
durch Hans Lufft.

EL PAPA CONDUCIDO AL INFIERNO.

Grabado y título de la edición *príncipe* del libelo *contra el papado romano fundado por el diablo.* (Reproducción del ejemplar de la Bib. de Munich).

La manera de expresarse de Koestlin y Kolde acerca de este libelo, es un indicio de la mentalidad protestante. Koestlin nos lo presenta como "el último *gran testimonio* de Lutero contra el papado" (1) ; y Kolde dice en el colmo de la admiración: "Pocos lectores tendrán en cuenta la situación en que se hallaba Lutero cuando escribió esta obra. Sus achaques de la cabeza se hacían más violentos cada día" (2). ¡Ah! ¡Yo lo creo! Pues con todo y con eso, si Koestlin y Kolde hubieran escuchado siquiera por un momento los prudentes consejos del buen parecer, hubieran reconocido que este escrito es para Lutero una *grande ignominia, una ignominia sin nombre, un veredicto inapelable contra su vida y su doctrina.* No cabría más que una sola excusa en favor del padre de la "Reforma evangélica" y ésta sería que bien pudiera haber escrito este libelo en una crisis de alcoholismo (3). Pero esta disculpa no es tampoco muy

---

(1) *Martín Luther* (3.a ed.), II, 588. En Erl., 26 (2.a ed.), p. 130, Enders copia a Koestlin. ¡Qué lindezas se ha atrevido a escribir Koestlin, dictadas por su ignorancia! Una de las más escandalosas es su embolismo sobre la fórmula de la absolución monástica de que ya hemos hablado con el T. I, p. 382. En la 5.a ed., Kawerau ha reproducido estas dos pasajes (I, 64, II, 601), y en sus advertencias al final de los dos volúmenes no halló nada que corregir o atenuar en ellos.

(2) *Martín Luther*, II, 539.

(3) Bastaría para creerlo el cúmulo de errores históricos y las falsificaciones increíbles que allí se encuentran, sin que parezcan percatarse de ello los protestantes a juzgar por el prudente silencio que guardan sobre ellas. No tienen cuento los improperios que allí se enderezan al papa, y una vez más emplea en ese escrito su habitual estratagema, consistente en *denigrar al Padre Santo con los epítetos que no ignoraba que a nadie le cuadraban tan bien como él mismo;* el papa era un "embustero, un bergante incorregible y el espectro auténtico del diablo" (Erl., 26, 153); "había salido del traspontín del diablo" (p. 178); "era un loco de atar" (p. 202); era "un falsificador de la Escritura, un trapacero, un blasfemo, un profanador de todos los apóstoles y de toda la cristiandad, un belitro embustidor, un tirano del emperador y de los reyes del universo entero, un ladrón, un pillo un rapiñador de los bienes eclesiásticos y seglares; ¿quién podría enumerar todos sus crímenes?" (P. 203). Unicamente a Lutero le viene al justo este epíteto que él endereza al papa: "*El*

Berlín. Representa un monstruo arrellanado sobre una bula, al parecer, de indulgencias, y con la bocaza abierta; un diablo introduce en ella al papa y otro a un monje (Paul Drews, *Der Evangelische Geistliche*, 1905, p. 11). En la p. 29 aparece otro del mismo género, de Granach el joven, imitado del de 1545, Menos artístico, pero por lo mismo, más comprensible, es el reproducido por Weislinger (*Friss Vogel*, 2.a ed., 95).

honrosa, que digamos, tratándose de un "varón de Dios"; porque este escrito hace al mismo tiempo traición a las ideas que él había sostenido en otros trabajos suyos de cuando era más o menos jóven. Bajo este aspecto, volvemos a encontrarnos siempre con el mismo Lutero, el mismo padre de la "Reforma evangélica"; mejor que a nadie se le puede echar en cara a Lutero la sofrenada Mirabeau a Barnave: *¡Lutero, Dios no mora en ti!*

Al añadir Kolde que Lutero en este folleto flageló en lenguaje desmedidamente crudo y hasta cínico las usurpaciones papísticas y la vida escandalosa del papa y de la corte romana, lo entreveo, por una parte, sacrificando al principio de que "el fin justifica los medios", y olvidando por otra, que nadie estaba más desautorizado que Lutero para sacudir el látigo contra los malos sacerdotes de la Iglesia romana; hubiera hecho bien en recordar la mala vida suya, y la vida escandalosa que arrastraban los seducidos por él, toda vez que se había visto obligado a confe-

---

cabecilla de los más desaforados malandrines de la tierra" (p. 209), o estotra rociada: "Voto a tal, que yo no le juzgo ni le condeno, sino que me limito a decir que él ha salido de entre las ancas del diablo, y que está plagado de diablos, de mentiras, de blasfemias, de idolatrías (como que es el fundador de la idolatría), enemigo de Dios, antecristo, destructor de la cristiandad, saqueador de iglesias, escamoteador de llaves, alcahuete y baratero de Sodoma. Repito lo dicho: esto no es juzgarlo ni condenarlo; *en favor de otro cualquiera, sin duda que no prodigaría yo elogios ni expresiones honoríficas;* pero las que aquí empleo vienen pintiparadas para el Satán de los Satanes (*Satanissimus*), quiero decir, el papa" (p. 215).—"Que el que quiera expectorar, siga expectorando" (p. 209).—Tal es la táctica que a menudo hemos denunciado en Lutero; como él veía que había mucho que censurar o ridiculizar implacablemente en su persona y en la conducta de los suyos, echaba mano del expediente de adelantarse a sus adversarios colgándoles maliciosamente los propios vicios y los de sus parciales; y así escarnece en los "curas" precisamente los desconciertos en que él y los suyos les daban quince y raya. Véase, por ej., lo que en el mismo año escribe: "Estaba un BORRACHO clérigo cierta noche rezando las Completas en la cama, y se vió precisado a interrumpirlas por un vómito que le sobrevino; y como con los esfuerzos *disparase un cañonazo monumental*, el diablo que andaba por allí, le dijo al oírlo: ¡Bien, hombre bien! Que el incienso te valga por el rezo" (Erl., 26, 250: 1545). Con tal payasada quería Lutero olvidar que en él era un hábito lo que en el cura del cuento era una eventualidad. Solía provocar en el piso de su alcoba, y para consuelo de tripas del sirviente encargado de limpiar esta inmundicia, le dijo un dia Justo Jonás: *"No te amostaces, amigo, que el Doctor* (Lutero) *no acostumbra a hacer tal cosa más que... todas las noches"* (WALTZ, *Dicta Melanthonis* en *Zeitscrift für kirchengeschichte*, IV 31).

sar el mismo padre de la "Reforma evangélica" que sus "reformados" eran *siete veces* peores de lo que habían sido bajo el papismo (*supra,* T. I, p. 23; II, 466). Cuando se trata de personajes que no son del agrado de los protestantes, tales como los que, habiéndose adherido a Lutero a los principios, acabaron por volverle la espalda, emplean contra ellos los mismos argumentos que yo acabo de utilizar contra Lutero. Así, por ejemplo, después de haber enumerado todos los puntos negros de la vida de Pirkheimer, se pregunta Drews: "En vista de tal historia ¿qué caso hemos de hacer de sus exagerados lamentos sobre la corrupción de las costumbres que sobrevino a la Reforma? (1)". Mas, contra Lutero y sus prosélitos, ¡mal año para el que se permita emplear la misma argumentación!

D) *Grabados y versos indecentes de Lutero.*

El padre de la "Reforma evangélica" no se contentó con dar rienda suelta a su odio contra la Iglesia y el papado con escritos indecorosos. No ignoraba que los grabados habían de producir en el público una impresión harto más profunda que las palabras escuetas. Tan bien como "el diablo" sabía él que "cuando el vulgo necio presta oidos a calumnias garrafales, se deja coger en el garlito y se las traga como inconcusas, sin preocuparse de exigir las pruebas" (Erl., 26, 289; 1528). Y esto se verifica aún con mayor eficacia si las láminas o monos acompañan a las calumnias.

El *Pasionario de Cristo y del Antecristo, de* 1521. ["inspirado" por Lutero], ya tenía por objetivo motejar al papado. No voy a extenderme en describir sus grabados, y me limito a decir que en este libelo la figura del papa siempre aparece de mamarracho, y lo que resulta bufo es que tal caricatura no tiene parecido con el retrato de ningún papa, sino con el verdadero retrato de Lutero en sus últimos años, y más aún con la horrorosa y espeluznante mascarilla que se vació sobre su rostro a poco de haber fallecido. Tampoco he de entretenerme con el opúsculo *El*

(1) *Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation,* 1887 15-16. [V. también GRISAR, *Luther,* I (1911), 361-362]

papado y sus miembros, publicado en 1526, que contiene sesenta y cinco gráficos de los diferentes estados o géneros de vida que hay en la Iglesia, desde el papa hasta los monjes y las religiosas. Todos son caricaturas, sin otro objeto que el de exponer al ridículo y al desprecio al estado eclesiástico y a los religiosos (1). Al mismo blanco apuntaban los versos sarcásticos que acompañaban el texto, y que son obra de Lutero.

En 1523 la ruindad del alma de Lutero se desahogó dando "la explicación de dos horribles figuras, el asno-papa que se encontró en Roma y el becerro monje que nació en Friburgo de Misnia" (2). Encomendó a Melanchthon que se las entendiera con el asno-papa, y reservó para sí la descripción del becerro-monje. Ahí van los dos grabados, para que por ellos se vea el rufianismo insubstancial de que ya se había dejado dominar Lutero (3).

---

(1) Weim., XIX, 1-43, donde también se reproducen estos dos grabados.

(2) El *asno-papa*—En el invierno de 1495 a 1496 *corrió la voz* de que tras de una inundación, se había encontrado en el Tíber el cadáver de un monstruo con cabeza y orejas de asno, cuerpo de mujer, el brazo derecho, humano, y el izquierdo tenía por mano una trompa de elefante. Por la popa resaltaba el mascarón de un viejo barbudo y debajo le salía una cola regular que remataba en cabeza de serpiente o grifo con la boca abierta. El zancajo derecho remataba en garra de ave de presa y el izquierdo en pezuña de buey. Con carácter exclusivamente ornamental, tallaron esta figura los hermanos Rorari en la puerta del norte de la catedral de Como, construída desde 1495 a 1497. Este hallazgo, probablemente fabuloso, llevado en alas de la credulidad de aquellos tiempos, dió lugar a mil arbitrarias interpretaciones, entre las cuales dió Lutero la suya, definiendo *ex cathedra* que el monstruo aquel representaba al papa y de ahí tomó pie para el sobadísimo sarcasmo suyo del *asno-papa*.

El *becerro-monje*. El 8 de diciembre de 1522 vino al mundo en Waltersdorr, cerca de Friburgo de Misnia un becerro monstruoso que tenía en el cuarto delantero unos repliegues de la piel en que el visionario vulgo se empeñó en ver una grosera semejanza con un capuchón frailuno. Hubo al principio quienes dijeron que el monstruo representaba a Lutero, y el "reformador", que, como es sabido, había sido fraile agustino, se dió prisa a sacudirse las moscas diciendo que la capucha aquella, era ni más ni menos que la de un dominico, sin que valiera ninguna argumento en contra; y adelantando en su manía, acabó por basar sobre aquel monstruo su leyenda del becerro-monje que le suministró tantos dicterios contra las corporaciones religiosas (extracto de una larga nota del Dr. Paquier].

(3) Las dos reproducciones adjuntas están tomadas de Weim., XI, 371-373, que las toma a su vez de la edición príncipe de 1523; se hallan también aunque sin los encabezamientos, en K. LANGE, *Der Papsteeel* (1891), láminas III y IV.—El "becerro-monje" aparce algo modificado en PAUL DREWS, *Der evangelische Geisthliche*,

EL PAPA-BURRO EN ROMA.

II.
MONSTRVM ROMAE INVENTVM MORTVVM
IN TIBERI. ANNO 1496.



Was Gott selbs von dem Bapstum helt
Zeigt dis schrecklich bild hie gestellt :
Dafur jederman grawen solt
Wenn ers zu hertzen nemen wolt.
Mart. Luth. D 1545.

EL ASNO PAPA

Das Munchkalb zu freyberg



LE VEAU-MOINE

EL MONJE BECERRO

Pero lo más escandaloso que publicó Lutero en este sentido, fué el *Retrato del Papado.* Lo dió a luz en colaboración con [el pintor y grabador] Lucas Cranach, a principios de mayo del año de 1545, y, por lo tanto, menos de dos meses después de la publicación del libelo *Contra el papado romano fundado por el diablo.* "En los momentos culminantes de su vida, nos dice Harnack, Lutero habló como un profeta y un evangelista (1)". Bien está; veamos, pues, ahora que, hablando en cristiano, se encuentra en el punto culminante por excelencia, como que presentía que se hallaba a un jeme del cementerio, cuál ha sido el canto del cisne del gran "enviado de Dios", su postrer libro *profético,* su novísimo ***Evangelio.***

Se trata de una serie de nueve o diez grabados en madera; en la parte superior de cada cual de ellos se lee el correspondiente título en latín, y en la parte inferior una cuarteta en alemán [cuatro versos de rima pareada], formando un librejo que debía ser *su testamento.* El mismo Lutero le había dicho al pastor Matías Wanckel, de Halle, que le preguntaba por qué había publicado tales estampas: "Conozco que me quedan ya pocos días de vida, y a pesar de ello, aun se me quedaban trasconejadas y sin revelar al mundo las ideas más sabrosas sobre el papa y su reinado. He aquí por qué doy a luz estas estampas, cada una de las cuales vale por un libro entero contra el papa y su reinado; con esta colección *he querido atestiguar ante la faz del universo entero lo que yo pienso acerca del papa y de su diabólico reinado. ¡Que estos emblemas sean mi testa-*

---

(1) *Leherbuch der Dogmengeschichte,* III (3.a ed.), p. 729, nota. *Supra,* T. II, p. 417, n. 1.

1905, p. 27. En la *Lutherbibliothek* (biblioteca de Lutero) de Worms, se encuentra una lámina del mismo género, que, como respuesta a Lutero, publicaron los católicos contra él. Lo mismo que en Drews, el monstruo está vuelto hacia la izquierda, y lleva en lo cimero esta leyenda: *Monstrum Saxonie.*—El "asno-papa" está reproducido en la Ed. FLUCHS, *Die Karicatur der europaeischen Volker* (.a ed., Berlin 1904), p. 65. Hasta la guerra de Treinta años fué "el asno-papa" muy popular entre los partidarios y devotos admiradores de Lutero. V. LANGE, *ob. cit.,* 1891; Weim., XI, 357 y s. JANSEN—PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes,* t. II, 17 t. ed., 1897, p. 302 y s.

mento! Por esta razón los firmo todos con mi nombre y apellido para que nadie pueda alegar que no son otra cosa más que anónimos difamatorios. Si hoy o mañana se le indigestan a alguno estos grabados, sépase que estoy pronto a responder de su publicación en la plaza y ojos del Imperio entero" (1).

Ya tenemos una muestra (1538) de lo que podía decir el alegato de Lutero: "El viernes santo le entregaron una lámina que representaba al papa, a un cardenal y a un monje; Lutero la hizo añadir algunos toques recordatorios de algunos actos odiosos de los papas, y acabó por decir tras de un suspiro; "¡Ay! ¿Quién podrá callarse y permanecer tranquilo en vista de tan gran perversidad? *Si se quiere honrar a la Sangre de Cristo ¿quién podrá reportarse de maldecir al papa que es su profanador?* No es posible tener suficiente aborrecimiento contra este dragón infernal, sobre todo si se ama a Cristo entrañablemente, porque es lo peor del caso que, visto lo visto, peca a sabiendas, y no por error y de buena fe (2)".

En el mismo sentido se explicó al respective de los gráficos de 1545. Decía entonces el "varón de Dios", no mucho antes de su muerte: "Con estos monigotes demoniacos el papa se va a poner hecho un basilisco. ¡Vaya con el marrano! ¡Ahora sí que se va a enroscar el rabo! ¡Menudo sería el gustazo que tendrían [los papistas] en acogotarme! Pero no se escaparían, por eso, de engullir la ensaimada de mierda que el papa lleva en la mano [véase el grabado VI del *Retrato del Papado.*]. Con ella, es como si yo le hubiera puesto en la mano un plato de oro; es menester que lo cate antes de servir a los demás su contenido. Tengo

---

(1) *Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, auf das Jahr* 1712 (Leipzig), p. 951.

(2) *Lauterbachs Tagebuch,* p. 64 (viernes santo (¡!) 19 de abril de 1538. Allí se lee: "Papa, cardinalis et monachus in charta depictus afferebatur, quae simulacra sculpta ex Ispruck missa sunt. Sed Lutherus addidit technas veraces et odiosas, cum singultu dicens: Ach wer solt da schweigen und gedult haben in tanta malitia et cognito errore. Quicumque sanguinem Christi venerari vult, non potest non in Papam conturbatorem illius debacchari. Man kan diesem Heltrach nicht genug feindt sein, praecipue illi, qui Christum vere diligunt: nam ipse nunc scienter, non erranter peccat". V. también las *Pláticas de sobremesa,* ed., FOERSTEMANN, III, 1846, 208.

[sobre él] una ventaja incalculable en favor mío. Mi maestro se llama שֵׁב לִימִינִי [*Schebhimini*, palabra compuesta hebraica que quiere decir: "Siéntate a mi derecha"; salmo, 110, v. 1.o, 109 en la vulg.] y es que él dice: "Yo tengo de resuscitaros en el último día", y nos dirá así: "Ea, Doctor Martín, Doctor Jonás y vos, Señor Michel, allegaos acá"; y a todos nos llamará por nuestro nombre, como lo dice Cristo en S. Juan: "Y él los llama por su propio nombre", adelante, pues, y nada temais (1)".

¡Vaya una manera piadosa y edificante de citar el evangelio! (2).

En su intención estos grabados debían ser un comentario emblemático de su libro *Contra el papado romano* y una especie de *Biblia de los pobres* "para que los legos que no sepan leer, puedan también ver y comprender *lo que Lutero pensaba acerca del papado*", como lo escribía Lutero de su puño en el ejemplar de Halle que fué uno de los primeros poseedores de esta obra a poco de su publicación (3).

Menciónanse nueve grabados en madera, emplanados en 4.o (como en el resto de los ejemplares) en el *Monitor literario universal* de 1799 (4). No he podido averiguar el actual paradero de este ejemplar. Hay al presente otro ejemplar en Halle, que contiene diez grabados y ha sido descrito por Foerstemann (5). Otro tercero se halla en la *Biblioteca de Lutero*, en Worms, aunque bajo llave (6),

---

(1) *Undschuldige Nachrichten*, l. c., p. 952.

(2) V. además *infra* el cuarto grabado.—Cuando sorprenden en algún adversario una inconveniencia de este jaez, se llevan las manos a la cabeza los teólogos y pastores protestantes, como, por ej., STICHART, con motivo de Erasmo (*Erasmus von Rotterdam*, 248 y s.); pero, en tratándose de Lutero, guardan piadoso silencio.

(3) v. FOERSTEMANN en el *Serapeum*, año 2.o, Leipzig, 1841, p. 34.

(4) *Allgemeiner Litterarischer Anzeiger*, Leipzig, 1799 p. 94 y s.

(5) *Serapeum*, l. c. p. 33-40.

(6) Hay otro ejemplar en *Halle de Lutero* (*Lutherhalle*), en Wittenberg (CHR. SCHUCHARDT, *Lucas Cranach des Aelteren Leben und Werke*,) Leipzig, III, (1870), p. 230, y, sobre todo, C. WENDELER, *art. cit.*, 1886, que dá de él una descripción minuciosa.—Son, pues, cinco los ejemplares existentes: el de Worms, el de Halle, el de Wittenberg y los dos del *British Museum*. El orden de los grabados es en todos diferente. [Extracto de la nota del autor y de Paquier].

y tiene nueve grabados; yo lo he examinado en dos ocasiones, y este es el que voy a describir (1). La rareza de esta especie de *album* se explica perfectamente por la circunstancia de que los protestantes los han hecho desaparecer, por creerlos deshonrosos y comprometedores para su corifeo; advierto a la vez que el grabado que encabeza la obra *Contra el papado romano* no se ha publicado más que en las dos primeras ediciones hechas por el mismo Lutero, y no se ha vuelto a reproducir, que yo sepa, en las ediciones posteriores.

GRABADO I

Arriba:

Monstruo que se encontró muerto en Roma, en el Tíber, en 1496.

El grabado representa un monstruo con cabeza de asno y cuerpo de mujer. A excepción del pecho y el vientre, tiene todo el cuerpo cubierto de escamas de pescado. Por detrás, le asoma una cabeza humana y le sale una cola que remata en cabeza de dragón. La mano derecha parece terminar en trompa de elefante, y la izquierda es una mano humana; el pie derecho es de buey, y el izquierdo es una garra de ave de presa.

Debajo:

Dios mismo quiso trazar
este emblema del papado:
míralo y ponte a temblar,
porque es perfecto el traslado (2).

Mart. LUTHER (Doctor).
1545

---

(1) Segun se ve en la nota precedente, el orden de los grabados de la ed. de Worms no es el mismo que el que guarda la del *British Museum*, n. 2, que en esta edición seguimos, pero en esta explicación seguiremos el orden del ejemplar de Worms, para no alterar el texto del P. Denifle, y daremos en notas los ns. correspondientes de los grabados del *British Museum*. [N. del D, Paquier].

(2) Se refiere al monstruo descrito por Melanchthon en 1528, de que no ha mucho hemos hablado. *Retrato del Papado*. grab. II.

I (1)

GRABADO II.

Arriba:

El reino de Satán y del Papa (*II Thess.*, 2).

Este grabado es el mismo que el de la obra *Contra el papado romano fundado por el diablo* (2).

Debajo:

Recibe la dictadura
del Espíritu del Mal
el que anuncia la Escritura
como Antecristo infernal.

Mart. LUTHER, D.
1545

II

GRABADO III.

Arriba:

El beso del pie del papa.

El papa está sentado en su trono y tiene en la mano la bula de excomunión de la cual salen llamas mezcladas con piedras. A cada lado hay un cardenal en pie. Delante del papa, dos hombres le vuelven la espalda con las ancas desnudas, y volviendo el rostro hacía él, muéstranle un palmo de lengua y le sueltan cuescos en forma de nubes de humo que se suceden como salvas de artillería.

Abajo:

¡Vamos, papa, no te alteres!
¡Basta ya de excomuniones!
Porque nuestros belvederes (3)
también largan municiones.

Mart. LUTHER, D.

---

(1) Para la explicación de esta cifra y de los que siguen en lugar análogo de cada grabado *v.* la nota que precede a la anterior.

(2) *Supra*, p. 105. v. también el mismo grabado *infra*, Ap. II, v. el grab. III, *infra*.

(3) Parte del palacio del Vaticano, construida por Bramante en tiempo de Julio II, lleva el nombre de Belvedere (*bel vedere*, hermoso ver) por las deliciosas vistas que desde allí se disfrutan; y de aquí el juego de palabras de Lutero.

En lo alto del mismo grabado y a la izquierda, se lee:

EL PAPA DICE:

"Son de temer nuestras sentencias, aun cuando sean injustas" (1).

Respuestas:

Ya que tu loca furia lo requiere,
ve mis desnudas ancas, mal nacido, (2)
y hazte cuenta que ves mi Belvedere.

III.

GRABADO IV.

Arriba:

LA ADORACION DEL PAPA COMO A DIOS DE LA TIERRA.

La tiara papal, boca arriba, descansa sobre una poyata que tiene en la delantera las armas del papa con dos llaves cruzadas que rematan en garabato. Un lansquenete (soldado aventurero) está haciendo las aguas mayores en la tiara (3), en la facha más indecorosa que se puede imaginar. A su lado, también en la poyata, está otro lansquenete de repuesto, desatacándose los calzones y rabiando por sustituir al primero. Otro tercero que ha terminado ya la misma faena, acaba de bajarse del poyo y aun queda abotonándose.

(1) Se halla ya este pretendido aforismo de derecho canónico en un escrito de Lutero de 1530: *Von den Schlüsseln* (sobre las llaves), Erl., 31, 141.

(2) Se refieren estas palabras a una anécdota que cuenta Lutero en su libelo *Contra el papado romano fundado por el diablo* (sin más comprobación que la de un "según dicen"): De vuelta de Ratisbona el humanista Juan Antonio CAMPANUS "tan pronto como llegó a las fronteras de la tierra walona (welche), se volvió de espaldas a Alemania, se agachó hacia adelante y descubriendo el *mapa-mundi,* se echó a decir: "Aspice nudatas, barbara terra nates": aguarda, bestia inmunda, mira mi *oluc*" (léase de derecha a izquierda esta última palabra: Lutero escribe *Sra,* por *Ars* que significa lo mismo). Erl., 26 117 Lutero está siempre al cabo en achaque de payasadas.

(3) Caricatura inspirada en estas palabras de Lutero: "Podemos con plena tranquilidad de conciencia apropiarnos del escudo del papa en que están esculpidas las llaves coronadas con la tiara, llevarlo a las necesarias, hacer del cuerpo en él y echarlo de contado al fuego, aunque lo más acertado sería hacer estas diligencias con la persona misma del papa (Erl., 26, 153, citadas ya).

Abajo:

El papa en siglos de horrible estrago
manchó la herencia de Cristo Rey;
manda el Espíritu doblarle el pago (*Apoc.*, 18, 6) (1):
vamos a darle lo que es de ley, (2).

Mart. LUTHER, D.
1545.

IV

GRABADO V.

Digna recompensa del papa satanísimo y de sus cardenales.

El verdugo ha colgado de la horca al papa y a tres cardenales; les ha ido estirando la lengua hasta que les alcanzara a la nuca y la clavó a la horca (3). Tres diablejos que revolotean al rededor del patíbulo se llevan las almas de los tres cardenales ya difuntos. El verdugo está todavía entretenido en clavar la lengua del papa, y un diablo está allí en espera del momento de apoderarse de su alma.

Abajo:

A las lenguas viperinas
del papa y los cardenales
danse aquí por medicinas
horca y verdugo en sus males (4).

Mart. LUTHER, D.
1545

(1) *Apoc.*, XVIII, 6: "Pagadla en la misma moneda en que ella ha pagado, dándole el doble según sus obras; en la copa en que ella escanció su bebida, escanciadle el doble". A la vista está la aplicación *mística* que Lutero hace de este texto: ¡Qué escarnio de las Sagradas Letras!
(2) *Retrato del Papado.*, grabado V.
(3) Ilustración de Erl., 26, 155. (*Infra*, al terminar B.)
(4) *Retrato del Papado*, grabado IX.

V.

GRABADO VI.

Arriba:

El papa agradece a los emperadores sus innumerables beneficios.

Conradino, rey de Sicilia, está de rodillas con las palmas de las manos juntas en actitud de orar; Clemente IV, revestido con los ornamentos pontificales, levanta la espada para cortarle la cabeza (1). En el interior del grabado, parte superior de la derecha, se lee lo siguiente: "Conradino hijo del emperador Conrado IV y rey de Sicilia y de Nápoles, es degollado por Clemente IV. Y debajo de esta leyenda dícese en letra cursiva: *Ve aquí las felonías del papa y por este crimen rastrea los demás*".

Abajo:

Si investigar os agrada
el premio del bien obrar,
mirad, reyes esta espada
que la testa os va a segar (2)

Mart. LUTHER, D.
1545

VI

GRABADO VII.

Arriba:

El papa acuerda reunir un concilio en Alemania.

Revestido de sus ornamentos pontificales y coronado

---

(1) *Contra el papado romano* (*Wider das Papstum*). (Erl., 26, 124): "Lo hizo degollar en público";—p. 182: ¿"Qué no han hecho (los papas) con nuestros emperadores alemanes Federico I y el otro, mientras no decapiten públicamente al único heredero Conradino...?"

(2) *Retrato del Papado*, grabado VIII.—Este grabado y los correspondientes versos de Lutero tienden a hacer creer a todos, pero señaladamente a los ignorantes, que el mismo papa había rebanado la cabeza a Conradino. En cualquiera historia sensata de este período se puede leer lo que hay de verdad sobre la muerte de este joven rey, decapitado el 29 de octubre de 1268 en *Mercato Vechio* (mercado antiguo) de Nápoles por mandado de su vencedor Carlos de Anjou. Lutero se empeñaba en hacer valer la opinión de que el rey había sido ejecutado por el papa. Su libro *Contra el papado romano* formula semejantes atentados contra la verdad histórica.

con la tiara, el papa va caballero en una marrana descomunal que aguija con sus espuelas. Con la mano derecha va echando la bendición a sus propias deyecciones que lleva en la zurda humeando a más y mejor, y encorbado hacia ellas, se las brinda a la marrana que levanta el hocico para regodearse en su fragancia (1).

Abajo:

Puerca, ¡a ver si te comides!
Paciencia, y no gruñas más:
por el concilio que pides,
mis excrementos tendrás (2).

Mart. LUTHER. D.

---

(1) P. DREWS reproduce este grabado en *Der evangelische Geistliche* (1905), p. 16.—Dice HEGEMANN (*Luther im katkolischen Urteil* p. 93) que Denifle ha reproducido aquí el grabado que trae WEISLINGER. Eso prueba que Hegemann no ha confrontado los dos grabados que son tan diferentes! Weislinger que, por de pronto, *sabe* citar bien (y debería imitarle en esto Hegemann), indica las tres ediciones de Sleidanus de donde toma su grabado (*Friss Vogel*, 2.a ed., 94). N. del P. Weiss.

(2) *Retrato del Papado*, grabado VI.—En el original dice "merdrum" del francés *merde*. La puerca representa a Alemania pidiendo un Concilio. Ya hemos dicho que Lutero comparaba su país a una marrana, pero aquí quiere dar a entender que es el papa el que trata a Alemania como a una puerca, a todo tirar, según lo dejaba ya dicho en su libelo *Contra el Papado romano*. En lugar del deseado Concilio, el papa va y le brinda a Alemania con sus propios desperdicios. "Anda, cochina,—le dice—cata ahí el concilio que me pides". V. *supra*, la explicación que dá Lutero de este grabado al que atribuye gran importancia. Tres años más tarde (1548) FLACIUS ILLIGRICUS, compartiendo las ideas de su maestro reproduce esta figura en la portada de su libelo *Erklerung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch das Konzilium, Interim und Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen, aus diesem prophetischen Gemelde des 3. Eliae seliger Gedechtnis, D. M. Luth., genommen*: Durch Matth. Fla. Illyr. (Aclaración acerca del pecado vergonzoso de aquellos a quienes el Concilio, el *Interim* y otras hazañas de este jaez arrastraron de Cristo al Antecristo; con el refuerzo de este grabado profético del tercer Elias, Dr. Martín Lutero de feliz memoria; sin lugar ni fecha: 8 folios). Ya por si solo nos muestra el encabezamiento de este libelo el espíritu de que estaba animado este discípulo y admirador de Lutero: "Hace algún tiempo, guiados por una sabiduría, una piedad y una prudencia *según la carne, más bien que según el espíritu, muchos de vosotros* estabais creidos que esta lámina y otras por el estilo (debida al *Santo* Doctor Martín Lutero y figurativas del Antecristo), eran estampas bochornosas, fraguadas en la imaginación de un viejo chocho y desenfrenado. Pero, lejos de ser así, la explicación de *esta* figura prueba hasta la evidencia, que no solamente no tienen nada de licencioso, sino que *han sido inspiradas por una sabiduría y un celo que procedía del espíritu de Dios* (Fol. Aij). So-

VII.

GRABADO VIII.

Arriba:

El papa doctor en teología y maestro de la fé.

En figura de un asno revestido de los ornamentos pontificales y encasquetada la tiara, aparece el papa sentado en su trono tocando la cornamusa o gaita escocesa.

Abajo:

Burro que en tu cornamusa
silbas celestes secretos,
dinos, oh celeste Musa,
los divinales decretos (1).

Mart. LUTHER, D.

VIII.

GRABADO IX.

Arriba:

Nacimiento y genealogía del papa.

La madre del diablo sale de su cuidado dando a luz al papa y a cinco cardenales, y está representada por una mujer en cueros y rabuda. Vese al papa y a los cinco cardenales ir saliendo por debajo del rabo, empezando por asomar la cabeza (2). Este es el más indecente de toda esta galería de grabados. Tres furias, Meguera, Alecto y Tisifona, están atareadas en asistir al papa recien nacido; Meguera le da de mamar, Alecto le cunea, y Tisifona le enseña a andar, llevándolo de la mano. El papa lleva en todas estas escenas la imprescindible tiara en la cabeza.

(1) *Retrato del Papado*, grabado VII.
(2) Ya nos había dicho Lutero que el papa había salido del trasero del diablo (v. Erl., 26, 178).

bre tan estrafalaria base está cimentado el libelo entero, que se reduce a la explicación del grabado, y, con tal precedente, ya no debe extrañarnos que el mismo sujeto haya podido escribir (Folio Biij): "Para nosotros no hay mierda que tanto hieda como el papismo hiede a Dios y a sus ángeles; esta es la mierda más empecatada del diablo. Por eso la virulencia de esta figura y de mi comentario aun están muy lejos de poder explicar suficientemente la impiedad horrible de la conducta vergonzosa de esos Mamelucos que en nuestros días, prevaliéndose del papado y del Concilio, reniegan del Señor Cristo para pasarse al bando del Antecristo y del mismísimo diablo".

Abajo:

El Antecristo nace y Meguera
le da la leche de su pezón:
le aduerme Alecto que es su niñera
y a andar le ensaya la Tisifón (1).
Mart. LUTHER, D.
1545

IX.

En el ejemplar de Halle se encuentra un grabado más, que ocupa allí el cuarto lugar de la serie. He aquí cómo lo describe Foerstemann:

Arriba:

El papa obedece a San Pedro que manda honrar al Rey.

Un emperador se prosterna delante de un papa: Enrique IV ante Gregorio VII en Canosa (o, tal vez mejor, Federico Barbaroja ante Alejandro III en Venecia), y el papa le planta el pie derecho sobre la cabeza.

Abajo:

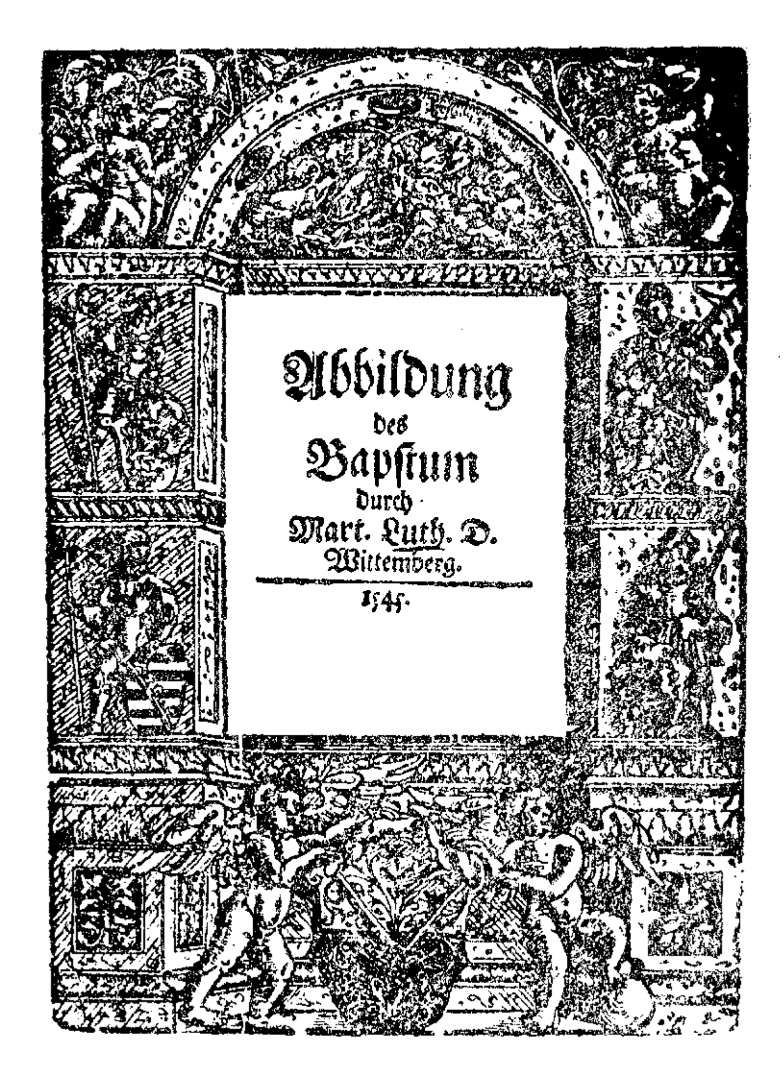
Si haces al hombre la vida amarga,
¡maldita sea tu santidad!
¡Tú convertiste en bestía de carga
al predilecto de la Deidad! (2).
Mart. LUTHER, D.

---

(1) En su carta a Amsdorf de 8 de mayo de 1545 (De Wette, V, 740) habla Lutero largo y tendido de este grabado y de los nombres de las tres furias de que él hace acompañarse al papa: Meguera es la envidia, Alecto la terquedad implacable y Tesifona la vengadora del homicidio. Desde luego se declara manifiestamente autor e inspirador del monigote: "De tribus furiis nihil habebam in animo cum eas papae *appingerem*, nisi ut atrocitatem abominationis papalis atrocissimis verbis in latina lingua exprimerem".—
V. *Retrato del Papado*, grab. I.

(2) No hay quien no comprenda a las primeras de cambio la moral que propina este grabado, y que en él condena el "varón de Dios" con sus palabras su propia conducta con respecto al papa. Por lo demás, en este como en el sexto grabado, no titubea tampoco en falsificar la historia para causar impresión y hacer al papa aborrecible, al mentir que Gregorio VII pusiese el pie sobre la cabeza del emperador. V. tambien los violentos ataques de Lutero en Erl., 24, 241 (1524).
V. *Retrato del Papado*, texto y grab. X.

RETRATO DEL PAPADO



POR MARTIN LUTERO

I.
ORTVS ET ORIGO PAPAE



Hie wird geborn der Widerchrist
Megera seine Seugamm ist:
Alecto sein Kindermeidlin
Tisiphone die gengelt in.

Mart. Luth. D. 1545.

EL PAPA-BURRO EN ROMA.

II.
MONSTRVM ROMAE INVENTVM MORTVVM
IN TIBERI. ANNO 1496.



Was Gott selbs von dem Bapstum helt
Zeigt dis schrecklich bild hie gestellt,
Dafur jederman grawen solt
Wenn ers zu hertzen nemen wolt.
Mart. Luth. D 1545.

EL ASNO PAPA

III.
REGNVM SATANAE ET PAPAE.
2 THESS. 2.



In aller Teufel namen itzt
Alhie der Bapst: offenbart itzt:
Das er sey der recht Widerchrist
So in der Schrifft verkündigt ist
Mart. Luth. D. 1545.

IV.
HIC OSCVLA PEDIBVS PAPAE FIGVNTVR.



Nicht Bapst: nicht schreck vns mit deim Bann
Vnd bis nicht so zorniger man.
Wir thun sonst ein gegen wehre
Vnd zeigen dirs, Bel vedere.
Mart Luth. D. 1545.

V.
ADORATVR PAPA DEVS TERRENVS



Bapst hat dem reich Christi gethon
Wie man hie handelt seine Cron.
Machts ir zweifeltig. spricht der geist Apo. 18.
Schenckt getrost ein: Gott ists ders heisst.
Mart. Luth. D. 1545.

VI.
PAPA DAT CONCILIVM IN
GERMANIA.



Saw du muſt dich laſſen reiten.
Vnd wol ſporen zu beiden ſeiten.
Du wilt han ein Concilium
Ja dafur hab dir mein merdrum.
Mart. Luth. D. 1545.

VII.
PAPA DOCTOR THEOLOGIAE ET
MAGISTER FIDEI.



Der Bapst kan allein auslegen
Die Schrifft : vnd irthum ausfegen
Wie der Esel allein pfeiffen
Kan : vnd die noten recht greiffen;
Mart. Luth. D.1545.

VIII.

PAPA AGIT GRATIAS CAESARIBVS
PRO IMMENSIS BENEFICIIS



Gros gut die Keiser han gethan
Dem Bapst: und vbel gelegt an:
Dafür jm der Bapst gedanckt hat,
Wie dis Bild dir die Warheit sagt

Mart. Luth. D. 1545.

IX.

DIGNA MERCES PAPAE SATANISSIMI
ET CARDINALIUM SUORUM.



Wenn zeitlich gestrafft solt werden:
Bapst vnd Cardinel auff erden.
Ihr lesterung verdienet hett:
Wie jr recht hie gemalet steht.

Mart. Luth. D. 1545.

HIC PAPA OBEDIENS S. PETRO HO
NORIFICAT REGEM.



Hie zeigt der Bapſt mit der that frey/
Das er Gotts vnd menſchen feind ſey.
Was Gott ſchafft vnd wil geehrt han/
Mit füſſen tritt der heiligſt man.
M. Luther D. 1545.

E)—*Consideraciones a que se prestan las obscenidades de Lutero y los gráficos inspirados por él.*

En su libelo *Contra el Papado romano fundado por el diablo* y en los grabados del *Retrato del Papado*, Lutero se excedió a sí mismo en el ramo de las desvergüenzas, y nada tiene de extraño ver a KOESTLIN y a *Kolde* hechos unos argadillos para dar explicaciones pueriles encaminadas a suavizar la impresión, producida por tales caricaturas (1). Desde la fecha de su apostasía, empleaba Lutero un lenguaje impúdico y desenfrenado, eco fiel del estado de su alma, hasta el extremo de que, en los años siguientes a su defección, las personas sensatas llegaron a creer que había perdido el seso o que estaba poseído por el espíritu maligno (2). Trataba siempre a sus adversarios con insolencia y grosería, y sus adeptos lo tomaban por modelo, dejándose llevar, cada cual por su estilo, de las nauseabundas vaharadas del lenguaje tabernario (3). Pero repetimos que en su obra *Contra el Papado romano fundado por el diablo* y en los diez mamarrachos que acabamos de describir, dejó muy atrás en punto a bajezas e insolencias todas sus anteriores atrocidades y crudezas. Después de haber visto estas dos producciones, se puede subscribir con la conciencia tranquila este juicio de WEISLINGER: "Cualquiera creería que toda la comunidad del infierno con todas sus furias y demonios se ha puesto de acuerdo para vomitar por la boca de Lutero tal cúmulo de obscenidades... De mí sé decir y lo confieso paladinamente y sin titubear

(1) V. JANSSEN, *Ein zweites Wort...*, p. 97 y s., donde se pulverizan a satisfacción las explicaciones de Koestlin.

(2) En 1529 escribía PIRKHEIMER al prior Leib von Rebdorf: "Lutherus vero ipse nequaquam linguae *petulantia et procacitate* abscondit, *quid habeat in corde*, adeo ut plane insanire vel a malo demonio agitari videatur". En DOELLINGER, *Die Reformation* (2.a ed.), I, 588, nota.

(3) En diciembre de 1522 escribía WOLGANG RICHARD a MEGOBACH: "Venit ad nos Eckius, Murnarus et reliqui Luthero Zoilii in bestias picti, quos ego mihi denuo depingi curavi". En *SCHELHORN*, *Amoenitates historiae eccles, et litterar.* I, 297. En la orla que dibujó el mismo año Lucas Cranach para la portada del opúsculo de Lutero *Contra Henricum regem Angliae Martinus Luther*, es, a mi juicio, Enrique VIII el que figura a la derecha con cabeza de lobo, medio vestido de monje rezando el rosario. V. este grabado en E. FLECHSIG, *Granachstudien* (1900), I, 213.

delante de Dios y de los hombres: si hubiera hallado en la Escritura que Jesucristo, sus apóstoles o los profetas empleaban pinturas y dicterios de este jaez, los mandaría a la porra a todos juntos, y los tendría por pícaros, facinerosos y rufianes poseídos del demonio. Pensadlo bien, predicadores luteranos (1)."

¿No tenía razón Ulrico Zasius en calificar a Lutero de "el más vicioso de todos los bípedos"? (2). Y ¿había de ser un hombre como éste el enviado de *Dios* para la *reformación* de su Iglesia?

Hemos estudiado en los párrafos precedentes la doctrina de Lutero, y hemos hallado que, lejos de ser una reforma de la doctrina católica, no es sino una profunda deformación de la misma, que reconoce por causa el deplorable estado de su alma que con fuerza cada vez más violenta le arrastraba al cenagal. En el presente párrafo hemos visto este lastimoso estado interior en la plenitud de su desarrollo, que viene a ser su doctrina reducida a la práctica. Sus chocarrerías y sus payasadas incontables, no son en él un accidente advenedizo; antes al contrario, le vienen como anillo al dedo, y se corresponden perfectamente con su estado interior y su doctrina: son *la expresión de su depravación general* y lo denuncian en el apogeo de su vida, en su plena madurez! Llegado al fin de su carrera, se dejó llevar totalmente por sus inclinaciones en su doctrina, en su conducta, en sus palabras y en sus obras.

Algunos protestantes pretenden disculparlo diciendo que Lutero fué una víctima del medio ambiente (un *hijo de su tiempo*), y que, tanto sus palabras como sus escritos, no son más indecentes que los de sus contemporáneos: hablaba como hablaba el pueblo en su tiempo. Por eso—añaden—sus crudezas fueron entonces calificadas de manera contraria a lo que hoy día suele hacerse, y el público, lejos de escandalizarse con aquellas frases, las tomaba como

---

(1) *Friss Vogel, oder stirb!* Oberammergau, 1751, p. 97. ¡Sin embargo, fuera de la obra *Contra el Papado romano*, Weislinger no conocía de entre los grabados descritos, más que los dos que también describe Sleidan, es decir, el segundo y el séptimo, que por cierto, no son los más indecentes!

(2) T. I, p. 375.

gracias ingeniosas (1). Otros son de parecer que "ciertos rasgos de Lutero, frívolos y sosos, *son peculiares de todos los hijos de Alemania, entrando en la cuenta hasta los más nobles*". Tal es la opinión de BEZOLD, de la que también participa LOESCHE (2). Melanchthon dice—afirmaba Bezold—que, a pesar de su irritabilidad, este brusco médico de una época profundamente infestada tenia un corazón sincero y lleno de bondad. Precisamente por la circunstancia de reunir un carácter indomable con una dulzura íntima, unión que se mantuvo incólume a través de todas las contrariedades y amarguras, la figura de Lutero será siempre simpática para los Alemanes y hasta obligará a los mismos adversarios religiosos, confiésenlo o no, a sentir semejante complacencia. No hay duda que en *el hombre más valiente* de nuestra nación, las almas comineras se entretendrán en analizar exclusivamente esos "rasgos" o perfiles vulgares y de mal gusto que son connaturales a todos los hijos de esta tierra, aun entre los de la más alta alcurnia. Pero la grandeza histórica de ese hombre que dió al traste con la omnipotente soberanía de la Iglesia romana en Occidente no padecerá menoscabo, *porque está muy por encima de toda difamación y de todo escamoteo* (3)".

---

(1) WRAMPELMEYER, *Tagebuch von Cordatus*, p. 37 (precio). y en el n.o 124, p. 27. Cita a Seckendorf, que dice: "Multa verba el dicteria quae hodie (1694) vilia aut spuria habentur, illo tempore, sine turpitudine dici poterant et inter facetias non inhonestas locum habebant". V. SECKENDORF, *Commentarius de Lutheranismo*, 1694, III, 699 y sigs.; v. también I, 185-187; III, 536, 556: Pero ¿de dónde sabía Seckendorf tal cosa, escribiendo más de un siglo rezagado? Lo propio que la generalidad de sus contemporáneos protestantes, no había leido más escritos que los de protestantes, y nadie pone en duda que los compañeros y primeros sectarios de Lutero se han empegado en las mismas charcas cenagosas que su maestro, y, so color de chascarrillos o "chistes ingeniosos", hacían copioso derroche de obscenidades; pero esto nada dice en favor de las afirmaciones de Seckendorf y de Wrampelmeyer, y así lo prueba la confesión de Flacius Illyricus que dejamos consignada en la página 519, nota.—En la colección de las *Pláticas de Sobremesa* publicada por Mathesius, vemos que, a propósito de la bigamia del landgrave de Hesse, profirió Lutero una expresión tan indecente, que el mismo Mathesius no se atrevió a estamparla (*Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, ed. Kroker, 1903, p. 156).

(2) LOESCHE, *Analecta Lutherana*... p. VII-VIII.

(3) Fr. von BEZELD, *Geschichte der deutschen Reformation*, 1890, p. 764. El subrayado es mío. Por supuesto que Loesche llama a Bezold "el brillante y victorioso Anti-Janssen"! ¡Un certamen de hipérboles!

Los historiadores protestantes no hay duda que se pintan solos en achaque de frases campanudas, y una vez más lo confirma el pasaje que acabamos de citar. Desde luego que Lutero fué el hombre más valiente, o, mejor dicho el más violento de su nación, pero en ninguna manera por las cualidades únicas que acreditan la valía personal de un individuo. Si Bezold (dejando a un lado a su papagayo LOESCHE) estaba tan obcecado con respecto a la mendacidad de Lutero, a su deslealtad y perfidia en la campaña contra la Iglesia, su hipocresía y disimulo, su orgullo y testarudez, sus rencores, sus berrinches y sus desbocamientos, sus arrebatos y sus desafinaciones, su manía de infamar, sus calumnias y sus improperios que rebasan toda medida, su pasión por los deleites, su afición a la cantimplora y su infidelidad a Dios por la infracción de sus votos, en ese caso se hallaba descalificado para poder escribir con imparcialidad y sin preocupaciones la historia de la Reforma. Pero si no se propuso más que adobar frases hueras, bien podía permitirse hablarnos, de esos "livianos perfiles de mal gusto", que no se descubren únicamente en Lutero, sino tambien "en todos los naturales de aquella tierra, aún entre los más encopetados". Mas quien haya estudiado a fondo la vida del Reformador, se verá obligado a confesar que, por la misericordia de Dios, las macas de Lutero no se encuentran en todos los hijos de su tierra, y mucho menos entre los más nobles o mejor educados.

Sus groserías, obscenidades, payasadas y bufonerías, sus *desvergüenzas* y sus *indecencias de verdor subido*, ¿alcanzan por ventura a todos los hijos de la tierra, sin descontar los mejor nacidos? ¿O es que Bezold se coloca en un punto de vista desde el cual no puede distinguirlas con precisión, y los dedos se le antojan huéspedes, o toma esas atrocidades por pelillos insignificantes? Pues, con todo, figuran ellas en primer término y con el arreo de toda su fealdad, de suerte que no hace falta ser "cominero" para "descubrirlas".

Las mismas explicaciones achacosas de Bezold y de otros historiadores protestantes, sus frases pomposas como la del "corazón de Lutero, *leal y bondadoso*", no son más que una pantalla para disimular el embarazo en que se en-

cuentran. Comprenden que el padre de la "Reforma evangélica", el "varón de Dios", el "vaso de elección", Lutero en una pieza, *debería* elevarse "por encima de toda difamación y de todo tapujo"; sólo que entre el *ser* y el *deber* hay gran distancia, y de ahí viene la necesidad de acudir a los subterfugios de que Lutero era "hijo de su siglo", que hablaba según el uso corriente y que sus contemporáneos no eran mejores que él.

Claro es que nadie negará que por aquel tiempo en Alemania, y aun en otras partes, no faltaban individuos que en su vida y su lenguaje carecían de moderación. Limitémonos a la clase *popular*, en el sentido en que Wrampelmeyer dice que Lutero hablaba la lengua del *pueblo* (1), de la clase plebeya. Tampoco ignora nadie lo que en la Italia del Renacimiento ha influido "la literatura licenciosa de los Rabalais, Fischart, Gryphius y Shakespeare" (2). Por lo general, los humanistas no eran modelos de pudor ni de reserva en el lenguaje, y aun algunos célebres *predicadores populares* como Geiler de Keisersberg, por no citar otros más, no siempre se abstuvieron de estas "crudezas", ya en sus sermones, ya en sus escritos, y mucho menos algunos controversistas, por ejemplo, Tomás Murner, los cuales por efecto de su roce contínuo con la plebe, llegaron a apropiarse también su modo de hablar.

Pero estos, hombres ¿sentaron jamás plaza de reformadores de la Iglesia en el sentido de Lutero? Son ellos el prototipo, o el índice del apogeo de la vida religiosa en su época? Y, sobre todo, estos predicadores, Geiler de Keisersberg, pongo por caso, han rayado en indecencia aun aproximadamente a la altura de Lutero? Aun cuando tal hubieran hecho, todavía la comparación sería desproporcionada: frente al *apogeo* del luteranismo de entonces, no se puede oponer sino el apogeo de la vida católica, y las *emi-*

(1) *Loc. cit.*, prefacio, n.o 224, p. 27.

(2) LOESCHE, *obra cit.*, p. 3.—Añade Loesche: "Y muy especialmente lo que más tarde aún han publicado los pseudomoralistas de los Jesuitas en la anatomía lasciva de los pecados de la carne". Y tambien, a esa cuenta, las descripciones que en sus tratados técnicos hacen los médicos y los jurisconsultos, ¿no es así? Para mayor brevedad, me basta con remitirme a J. FRANZ, S. J., *Die Behandlung der sexuellen Sünden in der Moral*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXV, 577 y s.

nencias morales no están en el caso de dejarse contaminar por la grosería y la brutalidad del populacho; porque si tal hicieran se convertirían en eminencias de grosería y de barbarie. Es, por el contrario, deber suyo levantarse por encima del nivel de su ambiente y de su época para que con ello puedan ejercer sobre la misma benéfica influencia. Una frase de Kolde acerca de Lutero nos demuestra hasta qué punto ignoran estas verdades, con ser tan obvias, los historiadores protestantes del "Reformador". Es indudable—dice—que un hombre que descollase por encima de sus contemporáneos la altura de la cabeza... estaría en gran riesgo de dejarse llevar de la corriente (1)". ¿No se dió cuenta Kolde de que *descollar* entre sus contemporáneos, y *dejarse arrastrar* por ellos son dos conceptos inconexos (y aun antinómicos), y que si los vecinos y los contemporáneos de Lutero se *dejaban llevar*, la misión del "Reformador" de sus contemporáneos y de su época debía ser precisamente la de *no dejarse llevar?* Pero un Lutero ¿cómo podía por menos de dejarse llevar? Para evitarlo, hubiérale sido forzoso vencerse y hacerse violencia a sí mismo, a lo cual había renunciado desde el instante en que proclamó su principio de que "la concupiscencia es absolutamente invencible"; y desde la fecha de su apostasía, acabó de remachar el clavo a esa renuncia y desde entonces no contento con emplear el lenguaje de los que le rodeaban, todavía se achicó de su nivel empleándolo *más rastrero* que el ya recibido por el uso corriente.

Manifestó por vez primera que se dejaba llevar, desde el tiempo de su *primera* campaña contra el voto de castidad, cuando de la manera más repugnante y obscena se convirtió en seductor de sacerdotes, de monjes y de religiosas; cuando, consecuente con sus máximas de que "no es posible nadar contra la corriente", es decir, no se puede resistir a los impulsos de la naturaleza, procuró persuadirlos de que les era imposible guardar la continencia

(1) *Martin Luther*, II, 524. [En *Luther in katholischen Urteil*, p. 90, dice HEGEMANN muy candorosamente: "Quod licet Jovi, non licet bovi"—bién está en Jupiter rey—lo que está mal en un buey—. En nuestros días va a ser preciso repetir este proverbio a los teólogos romanos". Nota del P. Weis].

(1). La chavacanería y la indecencia de lo que entonces dijo y escribió, está a la altura de los escritos y grabados que publicó en sus últimos años por donde resultan ridículas la explicación y las disculpas siguientes de KOLDE: "La crudeza de su lenguaje que en los escritos polémicos de sus *últimos* años llega en algunas ocasiones hasta el cinismo, aunque todavía no es comparable con la de sus adversarios, demuestra—y *no hay por qué espantarse de ello*—que Lutero pagó su tributo al evidente incremento de la decadencia moral de un siglo tan desbarajustado (2)".

Pero ¿aguardó Lutero a que llegara el ocaso de su vida para dar rienda suelta a su lenguaje cínico y obsceno? ¿Tan mal conoce Kolde a Lutero, que se atreve a defenderlo? Tiene que probar, además, su afirmación de que los adversarios de Lutero eran todavía más cínicos que él, porque afirmar sin pruebas lo puede hacer cualquier pelagatos. Y aunque a probarlo llegara, ¿qué lograría con ello? ¡Nada en limpio! porque a la postre y al cabo, estos *adversarios de Lutero* no eran eminencias de la vida moral y no es entre los *escolásticos*, por punto general, donde se encuentran las *cumbres* de la vida católica. Apesar de esto, dejemos a Kolde que hurgue y escarbe cuanto guste para descubrir en ellos las patochadas, las obscenidades y el cinismo de Lutero; tarumba se volverá para acabar por convencerse de que hubiera perdido menos tiempo afeitando un tarugo, y que gran número de *predicadores* se abstenía en absoluto de las frases y palabras malsonantes. Díganos, finalmente, si hubo entre los contemporáneos de Lutero algún católico tan belitre que haya dado a la publicidad estampas tan indecentes como las del *Retrato del Papado!*

Las *cumbres* de la vida católica que se han de tomar como término de comparación, son los *doctores* de la Iglesia, son los *santos*, y aquellos *católicos* que, intimamente imbuídos en el espíritu de Jesucristo, han transcurrido su vida en la imitación del Salvador mediante el ejercicio de las virtudes cristianas y la propia abnegación; son aquellos que, lejos de nadar a favor de la corriente, remaron en

(1) De Wette, II, 674 (2 de junio de 1525), y *supra*, T. I. ps. 104 a 112.
(2) *Martin Luther*. loc. cit. El subrayado es mío

contra de ella, lucharon contra la corrupción reinante y descollaron en la altura de su cabeza sobre el nivel general de su ambiente y de su época: estos son los que la Iglesia propone como maestros y modelos a sus fieles, para que con celo caminen sobre sus huellas. Estos son los termómetros de la vida católica y estos son los que hay que tomar como término de comparación con la cumbre del luteranismo, ¿Por ventura no es Lutero para sus prosélitos (1) un *héroe*, "el santo varón de Dios" por antonomasia, el "instrumento elegido por el mismo Dios" para reformar una Iglesia con más de mil años de antigüedad, o, mejor dicho, para arrasar a esta Iglesia, señaladamente en lo que concierne a la doctrina de la justificación. ¿No es Lutero para ellos quien ha difundido el Evangelio en el pueblo alemán? ¿No se le ha presentado él a sí mismo como el depositario de la plenitud del Espíritu Santo y como el Evangelista de Cristo, que no quiere creer ni entender en otra cosa más que en Cristo? (2) ¿No decía él que su boca era la boca de Cristo, y su palabra la palabra de Dios y de Cristo? ¿No se jactaba de que su doctrina le había sido revelada por Dios? (*Supra*, T. II, págs.). ¿No era él—según sus prosélitos—el fundador de religión que proporcionó a su época la única religión que le convenía y quien inventó de nuevo el cristianismo como religión? (*Ibid.*, p. 365, n. 1; 366, n. 4).

Para misión tan sublime, ningún doctor de la Iglesia, ni santo alguno por más preclaros que fuesen le habrían hecho competencia, con lo cual se le facilitaba la gloria de proclamarse vencedor en tal terreno sin necesidad de entrar

---

(1) El mismo *Harnack escribe*: "¡Qué plenitud no corroboraba esta personalidad! Poseía *en grado heroico* todo cuanto a primera vista nos parecería que le faltaba: la cultura completa de su época, la libre investigación y la crítica; había en él una riqueza de ideas originales que valía por todos los "elementos de cultura"; una visión certera y atrevida que se remontaba por encima del "libre examen"; un tino para discernir lo falso y retener lo verdadero, en cuya comparación todos los "métodos críticos" parecen pálidos y entecos, y, sobre todo, una habilidad sorprendente para dar la oportuna expresión a los pensamientos sólidos y a los sentimientos apasionados, para *hablar* con toda la energía de la palabra y convencer con la frase, *como jamás, antes de él, se había visto en ningún profeta*". *Lehrbuch der Dogmengesch.*, III, 3.a ed., p. 733.

(2) Erl., 48, 307 (1530-1532).

en combate con las eminencias del catolicismo. ¡Ahora bien! Júntense en concejo todos los teólogos protestantes y todos los biógrafos devotos de Lutero, y les retamos a que arañen en todos los *doctores de la Iglesia* desde S. Agustín hasta S. Bernardo, Sto. Tomás y S. Buenaventura la más ligera mota de las chocarrerías, obscenidades y payasadas tan frecuentes en el "reformador". Me opondrán que esos doctores de la Iglesia vivieron en tiempos anteriores a Lutero, y que, por lo tanto, no se vieron en el peligro de empringarse en el espíritu o corrupción de esta época. Demos por pasadera esta observación, y pasemos inmediatamente revista a los héroes católicos de la época de Lutero, a las *cumbres* católicas, o sea a los santos sus contemporáneos. Para aliviarles el trabajo, les voy a pasar lista de los más principales, como son los fundadores y fundadoras de las órdenes religiosas, Francisco de Paula, Cayetano de Tiena, Juan de Dios, Pedro de Alcántara, Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Angela Mericia y Teresa de Jesús; síguenlos poco más tarde Tomás de Villanueva, Antonio María Zacarías, Francisco Xavier, Francisco de Borja, Félix de Cantalicio, Luis Beltrán y Pío V, los dos ascetas y predicadores Juan de Avila y Luis de Granada, el obispo inglés Juan Fischer, confesor de la fe y el más sabio de los impugnadores de Lutero; los primeros jesuitas de Alemania el bienaventurado Pedro Faber y su ilustre discípulo el bienaventurado Pedro Canisio que, habiendo entrado en la compañía de Jesús en 1543, llegó a ser el apóstol y el héroe de Alemania, y al cual se debe en gran parte que ese imperio no haya caído completamente en el caos del desorden y del salvajismo. Y no se diga nada de los santos de fines del siglo XVI. Que los teólogos protestantes y los biógrafos de Lutero averigüen si estos hombres, todos ellos más o menos contemporáneos del "reformador", o, por lo menos pertenecientes a su época, han imitado al "santo varón de Dios" del protestantismo en lo de "pagar su tributo al evidente incremento de la decadencia moral de un siglo tan quebrantado".

Kolde *no se extraña ni lo más mínimo* de que Lutero haya obrado así. ¡Ah! Pues, tocante a eso, ni yo tampoco: la grosería forma una parte integrante de la vida y del

mismo ser del "reformador". Pero si en la vida, en las palabras o en los escritos de un santo—quiero decir, del tiempo en que lo sea (1)—encontrara un católico la más insignificante liviandad, y con mayor razón si se tratara de obscenidades parecidas a las de Lutero, de fijo que no *acabaría de hacer aspavientos*. Una obscenidad, o—como diría Lutero—una "insignificante chulada" (*Supra*, p. 481), sería para la Iglesia motivo suficiente para recusar, aunque fuera a un taumaturgo, su inscripción en el catálogo de los santos. Estos santos poseen las virtudes en su grado heróico, y ante todo, la virtud de la castidad, cuyo compañero es el pudor como nos decía S. Ambrosio (*supra*, p. 478), y el pudor excluye todo lenguaje rastrero, obsceno y rufianesco. Aun el cristiano *a secas* debe elevarse por encima de la corrupción moral de su época, y esto es lo que hace el católico de verdad y lo que ha hecho en todo tiempo, sin exclusión del tiempo de Lutero. Con mayor razón, pues, los *héroes* del cristianismo que poseen las virtudes en un grado heróico, deben, por lo que respecta a su vida, a sus palabras y a sus escritos, colocarse por encima de la depravación moral de su siglo, aunque por otra parte no carezcan, como hombres que son, de algunos defectos e imperfecciones. Los santos de la Iglesia católica, por ejemplo, los mismos que vivieron en el siglo XVI, no solamente se levantaron sobre el menguado nivel moral de su época, cuya lengua corrosiva les reteñía en los oídos; no se contentaban con practicar aquellas virtudes que el corifeo del luteranismo tan descaradamente había postergado y despreciado; con sus palabras y con sus acciones ejercen hasta el presente una santa influencia sobre una multitud de hombres, de mujeres y de niños; en el siglo y en el claustro, en el sacerdocio y en el estado laico, son los médicos de las deletéreas influencias de la ciénaga del vicio; muchos de ellos llegan

(1) Hay, en efecto, bastantes santos que no siempre lo han sido y que, *antes de su conversión*, hasta llevaron una vida licenciosa y usaban el mismo lenguaje grosero del ambiente en que vivían. Pero este dato no hace más que reforzar mi argumentación, puesto que desde el punto y hora en que, tocados de la gracia, dieron de mano a su mala vida pasada, y abandonaron el cenagal, pusieron su mayor empeño en precaverse de toda chocarrería, obscenidad y ligereza de lengua.

hasta a fundar congregaciones de sacerdotes y de laicos, que se obligan estrictamente, lo primero a procurar la propia santificación y luego, a la santificación del prójimo mediante el buen ejemplo, por el celoso ministerio y por el trabajo asiduo y la digna celebración de los divinos oficios. Ellos se repiten sin cesar: "Hijos somos de la eternidad; el tiempo no tiene valor sino en cuanto que está ordenado a la consecución de la vida eterna".

Por el contrario, a contar, sobre todo, desde 1516, el héroe y corifeo del luteranismo *se fué rebajando cada vez más* al nivel de su grosero ambiente, hasta zambullirse en el cenagal de donde ya no pudo levantar cabeza. Y al paso que los mejores católicos se perfeccionan cada día más, y se van elevando de cumbre en cumbre, el gigante del luteranismo se iba hundiendo a más y mejor en la decadencia moral y en el cinismo sin freno. No tengo necesidad de probarlo; es el mismo Kolde quien lo ha confesado.

No contento con no hacer nada para levantar el nivel moral de su ambiente, para mejorar la vida escandalosa de gran número de sacerdotes y religiosos y para sacarlos del aguazal del vicio, Lutero los chapuzó todavía más hacia el fondo del abismo; se ocupó en acarrear el menosprecio sobre el celibato, la castidad y el juramento hecho a Dios; indujo a los sacerdotes y a los religiosos a quebrantar públicamente sus votos, a seducir y profanar a las religiosas, y, por fin de fiesta, confirmó sus palabras con el ejemplo. Allende de esto, en lugar de ejercer una influencia saludable sobre el estado matrimonial, lo describió desde un punto de vista grosero y bestial, lo despojó de su carácter de Sacramento y formuló principios que autorizaban la rotura de los lazos matrimoniales, fué causa de una infinidad de adulterios y de una vida escandalosa a que sin pudor se entregaron mozos y ancianos. Y, tocante a su vida personal, lo menos que se puede consignar es que vivió sin abnegación ni freno ninguno; sin dominarse a sí mismo, se dejaba llevar, al igual que el corrompido ambiente en que vivía. "Si quieres vivir con los lobos, es menester que aprendas a aullar como ellos" (Erl., 50, 349 1528-1529). Ya lo hemos visto en 1521, durante su estancia en Wartburgo, completamente dominado por sus

instintos sensuales (1), y así continuará por toda su vida. Por eso manifestaba él su deseo de que Dios no lo juzgara conforme a su vida (2)".

Sus modales y su lengua de carretero no eran otra cosa más que la adecuada expresión de sus sentimientos interiores; bajo este aspecto, es el representante de la grosería de su siglo, al paso que su doctrina hizo llegar hasta el desbordamiento la corriente de la decadencia anterior y la contemporánea suya (*supra*, T. II, p. 244). El deslenguamiento y la doctrina contra las obras se resumían en el mismo axioma de *"dejarse llevar incondicionalmente"*, y todo ello arranca, a su vez, de la máxima de que "la concupiscencia es en absoluto invencible". Ya sabemos también que, a la inversa, este mismo principio era una consecuencia de anteriores experiencias personales. Por su cinismo y lenguaje desbocado de palabra y por escrito, no se levantaba Lutero sobre el nivel de cualquier mozo de mulas, porquerizo o barrendero de su tiempo. Sobre este particular no podía ya subir de punto el escándalo. Lejos de oponese a la grosería de su siglo y de procurar aupar y ennoblecer los gustos bellacos del pueblo a quién se dirigía, Lutero contribuyó directa e indirectamente, más que otro ninguno, al incremento de tal bellaquería. ¡En esto sí que fué un verdadero monstruo de grandeza! (3).

¡Ahora más que nunca nos sentimos tentados a gritar a voz en cuello: *¡Lutero, Dios no mora en tí!*

---

(1) *Supra,* T. I, p. 12; 91 y s.: "Carnis meae indomitae uror magnis ignibus...; ferveo carne, libidine, pigritia, otio, sommolentia...; peccatis immergor".

(2) PREGER, *Luthers Tischreden aus den Jahren* 1531 *und* 1532, n.o 345.

(3) Por lo menos Kolde da testimonio de su tupida ceguera terminando así su biografía del "reformador": Lutero mostró el camino a *su* Alemania, *como ni antes ni después de él lo había hecho ningun otro*, y, a pesar suyo, el odio ciego de sus adversarios de hoy día se ve forzado a reconocer paladinamente su grandeza inmortal". (*Martin Luther*, II, 564). ¿De qué grandeza, querido? Acabamos de responder a esta pregunta al decir que Lutero fué el causante del definitivo desbordamiento de la corriente de la decadencia moral.

§ 7.—"OBJETIVIDAD" Y "LIBERTAD DE ESPIRITU" DE LOS TEOLOGOS PROTESTANTES, PARTICULARMENTE EN ORDEN A LOS CATOLICOS.

Haciendo alarde de profesar las "ideas de la escuela de Berlin", Max LENZ, que es un historiador con ribetes de teólogo, dice a propósito de la manera en que ha de estudiarse el período de la Reforma": "No hay otra materia alguna en que sea más indispensable la *completa objetividad* para exponer las causas de los acontecimientos y relatar los mismos hechos con claridad. Solo una *investigación imparcial* y un amor absoluto de la *verdad* pueden capacitarnos para apreciar acertadamente los dos conceptos de la vida humana que en todo tiempo se han hecho encarnizada guerra". Habla luego de un joven alumno católico diciendo que "le ha abierto a este mozo la puerta del templo *en que no hay más altares que los consagrados a la luz de la ciencia libre de obstáculos*"; no cree poder asegurar que "en la exposición de estos acontecimientos haya llegado ya su discípulo a la *libertad de espíritu* que se precisa para dominar una materia tan dificultosa; pero ha dado pruebas de hallarse dispuesto a procurarse una "concepción independiente, que no se base más que en sí misma" (1). Se refiere aquí Lenz a una obra sobre Cochlaeus, que fué, como

(1) *Roemischer Glaube und freie Wissenchaft* (1902), p. 5-6. El subrayado es mío. Se lee en la página 24. "Si el catolicismo ha producido sabios—*y lo concedemos de buen grado*—no se debe esto al espíritu de la Iglesia que tiene por ley el *Syllabus*, sino a *nuestras* reglas y a *nuestros metodos;* y hasta el punto en que se lo permitían las leyes de la Iglesia, se han atenido a *nuestras conclusiones*. Ya hemos advertido que al estudio de la historia se debe principalmente el beneficio de haberse disipado las nieblas que obscurecían en otro tiempo nuestros conocimientos". Permítaseme aquí presentar un ejemplo de mi vida y mi experiencia personal. Cuando yo era todavía un dominico mozuelo y me entretenía en "dispersar" poquito a poco "las nieblas" y las fábulas con que los historiadores protestantes habían obscurecido a los místicos alemanes, el machuco Zarnke [1825-1891, filólogo y profesor de Leipzig] me preguntó de dónde había tomado yo mi *método* de investigación, y se quedó de una pieza cuando le respondí que no había empleado otro *método* que el *aristotélico—escolástico* aplicado a la historia, como que hasta entonces no conocía yo ningún otro, y solamente más tarde estudié los métodos modernos. Por otra parte, ¿en qué se conocen los resultados y dónde está el saber tan universal de M. Lenz para que así se arrogue la norma de toda ciencia?

N. del Dr. Paquier—El alumno católico de Lenz es Martín SPAHN, que publicó en 1898 su *Johannes Cochlaeus; ein Lebends-*

es sabido, uno de los primeros y más grandes adversarios de Lutero; en esta obra se estampa que Lutero fué "el alemán más insigne de su época", y se emplean muchas frases calcadas sobre las de los protestantes. A pesar de que este joven escritor no había podido aún adquirir toda la deseable "libertad de espíritu", estas pruebas de su buena voluntad le bastaban a Lenz para augurar en él un historiador de buena cepa, ¡Un historiador al gusto de su maestro! Si el libro sobre Cochlaeus hubiera tomado un giro completamente protestante, en ese caso sí que el autor se hubiera hallado en plena posesión de tal *espíritu libre.*

Y, en efecto, no hay que darle vueltas: para que los teólogos protestantes reconozcan en los historiadores que escriben sobre la reforma una objetividad perfecta, imparcialidad en la investigación y libertad de espíritu, es preciso que estos historiadores estudien a Lutero con anteojos protestantes y con espíritu anticatólico y *que se declaren partidarios* de Lutero contra Roma y contra la Iglesia. A su modo de ver, cualquier otro criterio y cualquiera otra conclusión ha de ser necesariamente interesada, antihistórica, parcial, tendenciosa, detestable, etc. La destrucción de la Iglesia romana es el hecho de más bulto en la historia universal; todo lo que a ello contribuya, es grande, y cualquiera que coopere en tal empresa es un héroe religioso. Esto es lo que quieren decir todas sus frases de *elevadas miras, objetividad, libertad de espíritu,* etc.

Quien vea los hechos históricos con diferente criterio, tiene que resignarse a ser tratado por ellos como en algunas regiones ultraprogresistas acostumbran a tratar a los que no tienen siempre en la boca los remoquetes de *libertad, igualdad* y *fraternidad.* En el mismo caso se sirven constantemente de las palabrotas *objetividad, imparcialidad de examen* y de *libertad de la ciencia!* Más para estos señores la *objetividad* no significa, en fin de cuentas, otra cosa más que el arreo y subjetivismo protestantes; la *li-*

---

bild aus der Zeit der Kirchenspaltung. Ya sabemos que M. Spahn es actualmente profesor de la universidad de Estrasburgo; fué también por algún tiempo diputado del Reichstag, y fué reciamente combatido, especialmente por el conde de Oppersdorf en su folleto *Ist. M. Spahn Zentrumsmann?* Berlin, 1910. Véase además *supra*, prólogo de la 2.a edición de esta obra, T. I, p. XXX-XXXIV.

bertad de espíritu es la *sumisión* a la opinión pública que ellos han recibido por juro de heredad, o la que ellos mismos han añascado; la *imparcialidad de investigación*, es el estudio realizado según las reglas que ellos han fraguado o aceptado a *priori; amar la verdad sin restricción*, es declararse enemigo de la Iglesia anterior a la reforma; enemigo de las instituciones católicas, del papa, de los obispos, de los sacerdotes, de los monjes, etc.

Se prescinde en absoluto de la crítica y se prescriben los procedimientos del método científico. Los teólogos y los historiadores protestantes parecen temer que Lutero y el luteranismo se reduzcan a polvo si se les aplica el escalpelo de las otras ramas de la ciencia. La consecuencia de esta rutina, que en ningún otro caso sería tolerable, ha sido que estos teólogos y estos historiadores han desconocido siempre el punto de vista en que es preciso colocarse para comprender la evolución de Lutero, la época fija en que ésta se efectuó, etc., y por eso confunden ellos los períodos diferentes de la vida del reformador.

A)—*Ignorancia y prevención con respecto a las ideas católicas.*

Los teólogos protestantes padecen una ignorancia lastimosa de la doctrina católica. Pero también es cierto que esta ignorancia les ha prestado grandes servicios; como que, en su consecuencia, han vendido como específicamente luteranas muchas doctrinas que habían sido formuladas mucho tiempo antes de Lutero, y habían sido en gran parte admitidas como del dominio común de la Iglesia, o, mejor dicho, llegaron a formar parte de la doctrina católica. Por el contrario, han achacado a la Iglesia Católica y a su teología otras opiniones que deben cargarse en cuenta a la Reforma. (1).

---

(1) Las páginas siguientes (desde la 160-168) pertenecen a la primera edición alemana de esta obra (ps. 376-381) y fueron suprimidas en la segunda. Con todo, me han parecido interesantes y lo mismo piensa el P. Grisar (*Luther*, III, 1912, p. 459). Por lo demás, no ha sido un mero capricho el darlas aquí cabida, toda vez que el principio de este párrafo 7 está tomado de la primera edición, p. 374-386 y al intercalarlas entre las págs. 376 y 381 no hago más que colocarlas en su propio lugar. (N. del Dr. Paquier, que hacemos nuestra en la versión española).

Fácil nos ha de ser presentar algunos ejemplos de estos dos extremos.

SEEBERG, "el gran teólogo de Berlin", me proporciona el primero, y muy notable por cierto. Sobre estas palabras de Lutero: "Si sé lo que creo, sé desde luego lo que está contenido en la Escritura, porque la Escritura no contiene más que a Cristo y la fe en Cristo (Weim., VIII, 236: 1521)," hace la siguiente observación: "Para Lutero no era ni "el derecho natural" ni siquiera "el derecho divino" el contenido de la Escritura; pero ella le trasmitía la revelación positiva de Dios en Cristo: en la persona de Jesucristo es donde el hombre experimenta y prueba la fuerza y los efectos de esta revelación. *He aquí la idea más grandiosa, de la cual son deudores de Lutero la Iglesia y la teología* (1)". Ya había hablado anteriormente Seeberg "del nuevo camino abierto por esta idea de Lutero, de que Jesucristo es el verdadero objeto de la Escritura (2)". Por donde se da a entender que hasta que nos lo dijo Lutero, a nadie se le había ocurrido que la Sagrada Escritura no ha mostrado más que a Cristo, no contiene más que a Cristo y la creencia en Cristo! ¡Y esta es la idea que ha abierto una vía nueva! ¡Mentira parece que tan monstruosa ignorancia del pensamiento de los siglos cristianos anteriores a Lutero tenga cabida en Alemania, y nada menos que en el meollo de un profesor de teología protestante! Seeberg es además autor de una *historia de los dogmas* en dos volúmenes: en tales condiciones, habrá tenido que vendarse los ojos para no ver que las palabras de Lutero no eran más que un eco de toda la tradición católica.

En todos los tiempos oímos decir en la Iglesia que, antes de Cristo, los libros santos no habían sido escritos sino para anunciarlo a él y a su Iglesia (3). "Nada más

(1) *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, p. 681. El subrayado es mio.

(2) *Lehrbuch der Dogmengeschicte* (Erlangen y Leipzig, 1895-1898 II, 210.) Aquí Seeberg se refiere a Weim., I, 219 (1517).

(3) Voy a limitarme a hacer aquí solamente algunas citas, puesto que no me es posible extenderme demasiado, cuanto y más que, como se verá, ninguna necesidad hay de prodigarse en las acotaciones sobre un punto que jamás han puesto en duda los católicos. En representación de los Santos Padres, citaré a S. Agustín; en la de la edad media, a Sto. Tomás, y en la de los tiempos inmediatamente anteriores a Lutero, al agustino Jaime Pérez de Valencia.

que a Cristo podrás encontrar en la Escritura, dice S. Agustín, puesto que únicamente mirando a Cristo se es-

S. AGUSTIN, *Enarr. in Psalm*, 137, n. 9: "Cristum solum non agnoscis in Scripturis, propter quem factae sunt Scripturae?—*Sermo 46*, c. 14, n. 33: "Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam"—*De cathechizandis rudibus*, c. 3, n. 6: "Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia, quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura praesignaretur Ecclesia,—Ibid., c. 4. n. 8: "Omnis Scriptura divina, quae ante scripta est, ad praenunciandum adventum Domini scripta est; et quidquid postea mandatum est litteris et divina auctoritate firmatum, Chiristum narrat et dilectionem monet... In veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manifestatio veteris ". Lo mismo dice en la *Enarr. in Psalm.* 21, n. 15; Ep. 140, c. 14, n. 36.—Todo el libro XII *Contra Faustum* desenvuelve esta misma doctrina; véase especialmente el c. 3. En el libro XXII, c. 24, dice de los patriarcas y de los profetas: "Dico, illorum, non tantum linguam, verum etiam vitam fuisse propheticam, totumque illud regnum gentis Hebraeorum magnum quemdam, quia et magni cujusdam, fuisse prophetam", etc. En el cap. 94: "Christum igitur sonant haec omnia; caput illud quod jam ascendit in coelum, et hoc corpus ejus quod usque in finem laborat in terra, scribentium literas vere sacras omnis parturivit intentio.—Sobre el Salmo 59, n. 1; "Vix est ut in Psalmis invenias voces, nisi et Ecclesiae, aut Christi tantum, aut Ecclesiae tantum, quod utique ex parte et nos sumus".—Antes que en S. Agustín, ya se encuentran las mismas ideas en TERTULIANO, *Prax.*, 11, HILARIO, prol. 5, y AMBROSIO.—*In Ps.*, 1, n. 8.

STO. TOMAS DE AQUINO, *In Joann.*, 5, 39: "Fides Christi in Veteri Testamento continebatur, sed non in superficie. Quia in profundo obumbrata figura latebat".—*1.a 2.ae* qu. 102, a. 2: "Sicut praecepta ceremonialia figurabant Christum, ita etiam Historiae, Veteris Testamenti; dicitur enim Cor., 10, 6, quod omnia in figura contingebant illis."—*Ibid.*, qu. 104, a. 2, reproduce la misma idea, y *ad 2m*, dice: "Dicendum quod populus Judaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et singularem, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 22, c. 24)."—V. también *ibid.*, qu. 98, a. 2; *Coment. super Ephes.*, 5, lect. 10; *in Ps. 21*, etc.

JAIME PEREZ DE VALENCIA, obispo de Christopolis (muerto en 1490), en el fol 2v. de su hermosa obra *Centum quinquaginta Psalmi Davidici* (Lugduni, 1514), muchas veces reimpresa, da varias explicaciones; he aquí la primera: "Quod nullum mysterium scriptum aut factum in Veteri Testamento est gratia sui, sed omnia facta sunt in figura Novi Testimenti, et omnia praenuntiabant mysteria Christi et Ecclesiae futura in Novo Testamento". Sí,—nos dice—el Nuevo Testamento en su totalidad "latebat et continebatur virtualiter in Veteri Testamento, sicut conclusio in praemissis", por más de que, sin recurrir al Antiguo Testamento, no se podrían comprender exacta y perfectamente los misterios del Nuevo, concernientes a Cristo y a su Iglesia. La ley antigua era un camino que llevaba a Cristo, y, por lo tanto, se ha de intepretar con relación a Cristo y a su Iglesia: "Omnes patres et fideles Veteris Testamenti tendebant in Christum ut in eo acciperent repromissiones" (f. 11), etc. En la misma obra repite frecuentemente el autor estas ideas.—V. también WEISS, *Apologie des Christentums*, III, 3.a ed., p. 655.

cribieron". "Casi todas las páginas de la Escritura nos hablan exclusivamente de Cristo y de su Iglesia, extendida por todo el mundo". "En el Antiguo Testamento se oculta el Nuevo, y el Nuevo es a su vez la manifestación del Antiguo". Los salmos hablan muy particularmente de Jesucristo. Según los Santos Padres y los exégetas, casi todo el salterio habla de él. En Abraham, Isaac, José, Moisés, David, Salomón y Job, en todos los grandes personajes del Antiguo Testamento, en una palabra, se veían figuras de Cristo, y en los episodios de su vida, los preludios de la vida de Cristo. El Antiguo Testamento contenía la creencia en Cristo, y no solamente las ceremonias legales, sino también los hechos históricos eran figura de Cristo. El pueblo judío a quien se debían los libros del Antiguo Testamento, no había sido escogido por Dios sino para que Cristo naciera en él. Por manera que en este pueblo todo era profético. En suma; según los exégetas y los teólogos anteriores a Lutero, las Escrituras, los Patriarcas y los demás creyentes, todo ello en el Antiguo Testamento se refería a Cristo, y esta convicción católica se fundaba en las mismas palabras de Jesucristo: "Escudriñad las Escrituras, y ellas os darán testimonio de mí". "Sobre mi persona ha escrito Moisés (1)".

Jesucristo es el eje de la oración de la Iglesia. En todas y cada una de sus plegarías habla la Iglesia de él, ya para adorarlo, en unión con el Padre y el Espíritu Santo, como en las doxologías de los himnos, ya para elevarse por su mediación a Dios Padre, como en las oraciones de la misa. Jesucristo es el alma de la misa y del breviario, que son los principales ejercicios del culto cotidiano, y alrededor de la consagración y de la comunión es donde se desenvuelve principalmente el sacrificio de la misa, viviente conmemoración del sacrificio de la cruz. Jesucristo es el núcleo de la semana católica; sus dos días más importantes son el viernes y el domingo, es decir, el dia de su muerte y el de su resurrección; es asímismo el centro del año litúrgico: desde el primer domingo de Adviento al úl-

(1) *Johann.*, 5, 39, 46. V. también *Luc.*, 24, 27; *item Act. Ap.*, 10, 43; I Cor., 10, 6, etc.

timo domingo después de Pentecostés, todas la fiestas convergen hacia sus dos nacimientos; su nacimiento a la vida inmortal el día de Pascua florida, y su nacimiento a la vida de la tierra el día de Epifanía al que se añadió más tarde el día de Navidad. En los templos materiales de la Iglesia católica, todo se endereza a Cristo; ni siquiera es recomendable dedicarle especialmente algunas iglesias, porque en todas ellas, tanto en lo material como en lo moral, todas las partes substanciales están enteramente consagradas a él.

Este mismo era el espíritu que animaba la teología de la edad media. Como dice S. Buenaventura en la introducción al libro tercero de las *Sentencias*, compendio que sirvió de manual de teología en toda aquella época, tiene esta obra por asunto principal, al que se reducen todos los restantes, la exposición del misterio de nuestra regeneración por Jesucristo. El libro primero trata del primer Principio de esta regeneración, es decir, de Dios y de la Santísima Trinidad; el segundo, de la caída del primer hombre, en cuanto que era suceptible de reparación; el tercero y principal, de Jesucristo, nuestro Reparador y Salvador, y en él se explica la manera en que esta reparación se llevó a efecto y el cuarto, finalmente, de la justificación del hombre regenerado. No es pues, de maravillar que en la introducción del libro primero llame S. Buenaventura a Cristo "el objeto al cual todo se reduce" en la teología (1).

He aquí, al correr de la pluma, el juicio que debe formarse de la principal afirmación de Seeberg. Según se ha visto, la dedujo de otra reflexión de carácter enigmático y dirigida, desde luego, contra los católicos: "Para Lutero no era ni la ley natural, ni siquiera la divina el asunto verdadero de la Escritura". Pero ¿quién ha dicho jamás que la ley o el derecho fuera el *principal* objeto de la Sagrada Escritura? Con todo ¿se atreverá a negar Seeberg que el derecho natural y el divino están *de camino* contenidos en

(1) Prooem., qu. 1: "Subjectum, *ad quod omnia reducuntur*, quae determinantur in hoc libro, *ut ad totum integrum, est Christus*". Véase también el prólogo de su *Breviloquium*, donde el Santo Doctor expone la excelencia y la autoridad de la Sagrada Escritura en términos que dejan en mantillas todo cuanto Lutero pudo escribir sobre esta materia. ¡Busquemos con deseos de encontrar, Señores protestantes!

la Sagrada Escritura? ¿O bien se sitúa él en el punto de vista inmoral de Lutero, y quiere decirnos, con su maestro, que debemos dar un puntapié al Decálogo entero y verdadero, porque para el cristiano ya no rige ninguna ley? (*Supra*, T. II, p. 311 y s.).

Por lo demás, la frase de Lutero a que se refiere, está muy lejos de ser tan expresiva como lo parece desencajada del contexto. En aquella coyuntura se desfogaba Lutero contra la distinción entre la *fé implícita* y la *fe explícita;* pero, tocante a la idea de que "la Escritura no contiene más que a Cristo y la creencia en Cristo", sería en vano que buscáramos allí las jugosas amplificaciones que anteriormente a él se hallan en los Santos Padres, en los exégetas y en los teólogos. Nada dice allí terminantemente del Antiguo Testamento, y por lo que hace al Nuevo, maldita la falta que nos hacía él, para venirnos con la perogrullada de que esta parte de la Sagrada Escritura no trata nada más que de Cristo y de la fe en Cristo; y esto es, sin embargo, todo lo que nos enseña: ¿Dónde se nos dice con más claridad—escribe el "reformador"—que Dios fué el que crió el cielo y la tierra, que Cristo nació de María, que padeció, murió y resucitó, y, en suma, todo cuanto debemos creer? (1)" Por manera que todo se reduce a las primeras palabras de la Biblia: "En el principio crió Dios el cielo y la tierra" y a la enumeración de algunos artículos del símbolo de los apóstoles. Cuando añade: "¿Quién será tan negado que lea estos artículos y se quede sin comprenderlos?" no dice más que la verdad. Y, ¡hete aquí "el pensamiento grandioso, y aún el más grandioso, que la Iglesia y la teología deben a Lutero"! Se necesita todo un Seeberg para que desde la altura de su palafrén de guerra se digne hacer bajar hasta nosotros un oráculo semejante.

Pero ¿no cabe suponer que los Santos Padres, los escolásticos o la Iglesia universal hayan obscurecido esta verdad? Reto a Seeberg a que lo pruebe.

Hay más todavía: La frase trivial de Lutero que nos cita Seeberg, está en palmaria contradicción con la doc-

---

(1) Weim., VIII, 236 y s. (1521).

trina fundamental del mismo "reformador" acerca de la Ley. La Ley—como es notorio—es la parte más substancial de los libros del Antiguo Testamento; mas, según Lutero, "el Evangelio y la Ley son tan opuestos como el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas". La Ley "no se limita a obscurecer el conocimiento de la gracia, sino que hasta nos escamotea a Cristo y, con él, todos sus beneficios y todo el Evangelio (1)". "Cristo y la ley están en irreductible oposición (2). "La Ley no nos revela al Hijo de Dios, sino que nos muestra el pecado, aterra la conciencia, nos representa la muerte, la cólera y el juicio de Dios, y las penas del infierno, y en todo esto no hay nada que se refiera al Hijo de Dios. El Evangelio es el que nos enseña quién es Cristo, y el Evangelio no admite ninguna ley (3)". Pero, siendo esto así, la Ley, o hablando en general, el Antiguo Testamento, no podría contener a Cristo ni la fe en Cristo; y antes bien nos revelan al demonio que no a Cristo: tan grande es la repulsión que manifiesta Lutero contra la Ley. Por todo ello, se ve que la cacareada frase de Lutero, no es más que una expresión huera con la cual ha enmarañado la "teología protestante"; por lo que hace a la "Iglesia protestante", ya es sabido que no hay para qué hablar de ella.

Esta frase no encaja más que en la doctrina católica que Sto. Tomás de Aquino expone magníficamente, en particular lo que se refiere a la Ley Antigua, cuando nos dice que de dos maneras conducía a Cristo, es decir, hablando de Cristo y disponiendo a los hombres para el reino de Cristo, porque los apartaba de la idolatría y los unificaba en el culto de un solo Dios que por Cristo había de salvar al género humano (4)".

---

(1) *In Gal.* (1535), I, 172.—*Ibid.*, p. 86: "Non solum obscurat cognitionem gratiae, sed Christum cum omnibus suis beneficiis tollit et totum Evangelium".—V. también *ibid.*, p. 113.

(2) *Ibid.*, p. 85 (*supra*, T. II, p. 330); v. también, p. 302; Erl., 51, 297 (1524?), donde también se nos enseña que la Ley es opuesta al Espíritu Santo.

(3) *In Gal.*, I, 112, 113 (*supra*, T. II, p. 313). V. las explicaciones sobre esta materia *supra*, T. II, p. 308 y s. y sobre todo la p. 326 y s.

(4) "Lex vetus a bono Deo data est, qui est *Pater Domini nostri Jesu Christi* (I Cor., I, 3). Lex enim vetus ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo. Unde ipse dicit (Luc. ult.): "Oportet impleri omnia quae scripta sunt in Lege et Psalmis et Prophetis de me;" et (Joan. V.): "Si crederetis

En Lutero, la doctrina que nos representa la Sagrada Escritura llena de Cristo, no tiene explicación más que diciendo que pensaba en católico todavía cuando así se expresaba. En realidad, en sus *Dictados sobre los Salmos* la expone con todas las variaciones imaginables, sin dejar en ningún caso asomar la sospecha de que él se creyera ser el primero que había hecho semejante descubrimiento (1).

Con esto ya hemos dicho lo que basta sobre el particular. El agudo lector podrá inferir de aquí sin dificultad que los teólogos protestantes ni siquiera comprenden la doctrina de su Lutero.

Habiéndose puesto en evidencia la inexplicable ignorancia de estos teólogos sobre este punto capital de la doctrina de la Iglesia, ya nadie se maravillará de hallarlos deficientes en muchos otros de menor importancia. Así es como vemos a Holtzmann, profesor de teología en Estrasburgo, descubrir por primera vez en la Exposición del Símbolo de Juan Huss (2) "la distinción verdaderamente hussita entre *creer a Dios, creer que hay Dios* y *creer en Dios* (3)". Según esto, a nadie se le ha ocurrido hacer esa distinción hasta el siglo XV, y fueron precisamente los hussitas sus inventores (4). Claro está que hasta que aparecieron en el mundo los herejes, jamás hubo fe en la Iglesia, y esto, por de contado, porque así lo aprendieron de Lutero los protestantes.

(1) V. por ej., Weim., III, 13; donde se remite a Juan, 5, 39); 46, 63; IV, 153, etc. (1513-1515).

(2) *Expositio symboli*, impreso en 1520.

(3) "Credere Deo, credere Deum, credere in Deum".

(4) *Die Kathechese des Mittelalters en Zeitschift für proktische Theologie*, XX año (1898), p. 129.

Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit". Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum" *1a. 2.ae* qu. 98, a. 2.—CONRADO KOELLIN dice en su comentario sobre este pasaje: "Vetus Testamentum a Deo testimonium perhibuit Christo, ut Christus potuerit se ostendere auctorem legis et Messiam per auctoritatem scripture et vetus testamentum". En el mismo sentido escribe Pérez de Valencia en su obra sobre los Salmos (*Centum quinquaginta Psalmi davidici*, Lugduni, 1514, f. 86, sobre el salmo 24): "Lex vetus nihil aliud fuit nisi quaedam via dirigens ad Christum tanquam in finem immediatum, et ideo nusquam petit regnum celorum, sed semper petit Christum Messiam futurum, qui doceat viam in regnum celorum". Véase también *Gal.*, 3, 24.

Pues si todo un profesor de teología puede permitirse pifias de tal ralea, ¿con qué derecho no se le ha de expedir igual licencia a una dama protestante? En efecto, Federica Fricke, se arremanga y dice: "La excelente explicación (de Dietenberger) sobre el creer sencillamente a Dios, creer que haya Dios y creer en Dios, nos trae a la memoria a los Hermanos Bohemios (1)".

Pero da la casualidad de que esta distinción era ya conocida en el mundo desde unos mil años antes de la aparición de los Hussitas y de los Hermanos Bohemios; ya distinguía S. Agustín entre "creer a Dios" y "creer en Dios". "creer a Jesucristo" y "creer en Jesucristo" (2). Si Holzmann que es profesor de Sagrada Escritura (dejo en paz a la señora) hubiera estado un poco familiarizado con la historia de la Biblia en la edad media, hubiera encontrado las palabras de S. Agustín recopiladas en la *Glosa ordinaria* de Estrabón en el siglo IX, esto es, más de quinientos años antes de los hussitas (3). Si Holtzmann hubiera estudiado un poco mejor a su Lutero, hubiera también hallado que antes de saber nada de los hussitas, el mismo "reformador" ya conocía esta distinción entre "creer que hay Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios", y que la había tomado de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que

---

(1) *Luthe's kleiner Kathchismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationjahrhunderts*. Goettingen. 1898, p. 183. Con una carta-prefacio de los dos profesores de teología Knoke y Tschackert.

(2) "Credere Deo, credere in Deum; credere Christum, credere in Christum. En el *Tr. 29 in Joann.*, n. 6, dice S. Agustín: "Non autem continuo qui credit *ei*, credit in *eum*. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apóstolis ipsius possumus dicere: credimus Paulo, sed non credimus in Paulum; credimus Petro, sed non credimus in Petrum... Quid est ergo credere *in eum?* Credendo amare, credendo diligere, credendo, in eum ire el ejus membris incorporari. Ipsa est ergo fides, quam de nobis exigit Deus". V. también *Enarrat. in Psalm.* 77, n. 8.— En el *Sermo* 144, n. 2, dice: Credere *Christum*, credere *in Christo*. Lo mismo dice Lutero en Weim., VII, 215 (1520) (V. también *supra*, T. II, p. 293, n. 7.)

(3) "Credit illi, qui credit vera esse quae ille loquitur, quod et mali faciunt. Credere illum est credere quod ille sit Deus, quod et diaboli faciunt. Sed credere *in eum* est illum credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari". Sobre *Rom.*, 4, 5, en MIGNE, *Patrol. lat.* t. 114, 482.—v. también el *Sermo* que erradamente se le atribuye a S. Agustín en las *Opp. s. Aug.* (Parisiis, 1685), t. VI, Append., p. 279, c. 1. V. además mis *Quellenbelege* (Documentos justificantes), ps. 71, 82, 93, 114, etc.

floreció más de dos siglos antes de los hussitas y de los Hermanos Bohemios (1). Este descubrimiento le hubiera allanado el camino para llegar a persuadirse de que esta distinción era ya de uso corriente, y que se encuentra a cada paso en los escolásticos antes de la época de los hussitas y de Lutero. (2).

Tan burda ignorancia de la tradición de la Iglesia nos explica que los teólogos protestantes no descubrieran sino muy dispersos e intermitentes rayos de luz antes del advenimiento de Lutero. Pasan *con los ojos vendados* a través del período que precedió inmediatamente a la Reforma, y si por casualidad tropiezan con un autor católico de la edad media que habla, pongo por caso, de la confianza en Dios o de la inutilidad de nuestras obras, lo apuntan de contado como una excepción: en este "desperdigado", ven ellos, como diría Lenz, una de esas "brillantes centellas de la plenitud de resplandor que pronto había de alumbrar al mundo universal en la persona de Lutero".

Si se avinieran a *desvendarse los ojos* para estudiar la tradición católica, acabarían por convencerse que por el contrario, Lutero no tenía más que un débil resto de la plenitud de este resplandor que había brillado antes de él, y que por sus argucias y sus mentiras, se agenció a maravilla para obscurecer esta lumbre, contentándose él mismo con pagarse de las apariencias; caerían también en la cuenta del error que cometieron en tomarlo por guía, y en

(1) En las notas marginales de Lutero sobre las *Sentencias* (lib. III, dist. 23) que se publicaron en 1893, se halla esta distinción (Weim., IX, 92; 1510-1511):

Credere { Deo / in Deum / Deum }

Si los escritores protestantes que acabamos de nombrar se hubieran tomado la molestia de abrir el libro de las *Sentencias* por el pasaje indicado (esta obra la hubieran encontrado en cualquier biblioteca universitaria), hubieran visto que Pedro Lombardo comienza un artículo por estas palabras: "Aliud est credere *in Deum*, aliud credere *Deo*, aliud credere *Deum;* a continuación explica estas expresiones (*Sent.*, lib. III, dist. 23, art. o n.o 4). Añadiré todavía que en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 131, hablando Lutero de estos diferentes sentidos de la palabra *credere*, cita en términos concretos, no a Juan de Hus ni a ningún Hermano Bohemio, sino al Maestro de las Sentencias.

(2) Véase WEISS, *Apologie des Christentums*, III (3.a ed.), ps. 270, 1104 y s.

ese caso tomarían una actitud diferente con respecto a las pifias del "Reformador" sobre numerosos puntos en que les da gato por liebre con respecto a la doctrina y al culto católico, la justificación por las obras, la confianza en ellas y en los santos en lugar de la confianza en Jesucristo, la contrición, la satisfacción, el juez vengador, etc.

¡Menos mal si los teólogos y los historiadores protestantes no desconocieran más que la edad media! Pero su ignorancia se extiende por igual a la patrística, y sobre todo con relación a S. Agustín, a quien la Iglesia y Lutero están conformes en considerar como el más valioso de los Doctores. Seeberg llega a decir: "Tal vez la obra más gloriosa de S. Agustín fué la de haber abierto a Lutero, el más grande de sus hijos, el camino hacia S. Pablo (1)". Pero ¿cómo entienden a S. Agustín Seeberg y sus camaradas? Un sólo ejemplo, que es de lo que hay que ver, nos lo va a poner en claro.

En una observación que hace sobre el dicho de Melanchthon de que las virtudes de los paganos deben ser reputadas, no como verdaderas virtudes, sino como "vicios" se deja decir Kolde: "Melanchton alude aquí a la *bien conocida* sentencia de S. Agustín en su *Tratado Contra Juliano,* lib. IV, c. 3, n.s 25-26, es decir, que las virtudes de los paganos son en realidad *vicios espléndidos* (2)" Quedamos, pues, en que esta bien *conocida* máxima de S. Agustín, de que las virtudes de los paganos son vicios brillantes, según nos lo dice Kolde con admirable aplomo, debe encontrarse en el Tratado de S. Agustín *contra Juliano,* Lib. IV, c. 3, n.s 25 y 26. ¿Qué más precisión se puede pedir? Y, en efecto, abrimos el citado libro, consultamos el pasaje indicado, y ¡allí no hay tal máxima, ni cosa que se le parezca (3)! También Seeberg le atribuye este dicho a S. Agustín (4), y por cuanto hace muy al caso lucir

---

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* II, 205. V. *supra,* T. II, p. 10; p. 368; *id.,* p. 75.

(2) "Splendida vitia".—*Loci communes* de *Felipe* MELANCHTHON, publicados por KOLDE (1900), p. 86, n. 1. El subrayado es mío (en la palabra *"conocida"*).

(3) V. MIGNE, *Patrol. lat.,* t. 44, col. 750-751. Volveré luego sobre estos pasajes, y los restituiré a su lugar correspondiente.

(4) *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, 271.

unas miajas de originalidad, no nos da la misma cita que Kolde, sino que nos remite a diferentes capítulos de la *Ciudad de Dios* (1). Pues allí sí que lo encontraremos una porción de veces repetido; pero volvemos y revolvemos todos los acotados pasajes y... ¡échele usted un galgo al texto que buscamos! Para la misma expresión, PRANTL, que estaba de parte de los protestantes, cita la *Ciudad de Dios* como Seeberg; pero en vez del libro V, acota el libro XIX, c. 25 (2); pero su referencia también resulta fallida Alejandro de OETTINGEN se contenta con decir, sin indicación alguna, que S. Agustin "llama a las virtudes paganas vicios brillantes (3)". Otro tanto había hecho ya LEIBNITZ, aunque de una manera más censurable todavía, dando como "una desafinación de S. Agustín el afirmar que las virtudes de los paganos no eran sino *splendida peccata*, vicios sobredorados (4)". Si Leibnitz hubiera leído a S. Agustin, hubiera caído en la cuenta de que el desatino verdadero está en *atribuír* la calificación de *peccata* a S. Agustin, y al dar por sinónimos *vicio* y *pecado* da muestras de que desconoce en absoluto la lengua de S. Agustín. Donde quiera que erija su cátedra el gran Leibnitz, por allí debe de rondar Harnack. Y, en efecto, de allí nos sale remedando al otro: "Sin embargo, fué S. Agustín el que dió el paso decisivo con su *horrible teoría* de que todas las virtudes de los paganos no eran más que *vicios brillantes* (5)". Pero, más cauto que su colega Seeberg, no da acotación alguna de esta *horrible teoría*. Con todo, tan pronto como se desentiende de la palabra latina, desbarra tanto como Prantl y THIEME (6), porque nuestra palabra alemana "Laster" (pecado), expresa mucho más que "vitium", sobre todo, en el sentido que a esta última le da S. Agustín

(1) *De Civitate Dei*, V, 12 y s.
(2) *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855-1870), I, 655.
(3) *Luthersche Dogmatik*, II, 1 (1900), p. 656.
(4) *Theodicea*, § 259 (*Opp. philos.*, ed. ERDMANN, p. 581).
(5) *Sokrates und die alte Kirche;* Giessen, 1901, p. 23. El subrayado es mío.
(6) *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie* (1895), p. 80-81.

(1). ¿Qué hay que decir, en conclusión acerca de la misma "espantosa teoría"?

¡Amarrarse, bien, señores! El tan conocido axioma de S. Agustín de que "las virtudes de los paganos no son más que "brillantes vicios", no solamente *no se encuentra* en los pasajes indicados, pero *ni en otra parte alguna de las obras de S. Agustín.* Estos grandes eruditos se han corrido, metiendo todos los remos a la vez: por de pronto, jamás empleó el santo Doctor la expresión "vicios brillantes"; luego, tampoco *escribe jamás*, sin explicarla, una frase tan general como esta: "todas las virtudes de los paganos, no son más que vicios", porque, así expresada, no solamente sería equivoca, sino también falsa. Siempre y cuando que S. Agustín dice algo semejante, se cuida de poner al canto la correspondiente explicación, que viene a ser una consecuencia de lo que acaba de exponer. Ahora bien: la doctrina en que siempre insiste S. Agustín es que una acción virtuosa en apariencia, no lo será en realidad, si no se ha hecho con buen fin, cuando su fin no es el mismo Dios, o si, por el contrario, esta obra se ha hecho, ya con mala intención, ya por propia complacencia, o por orgullo y vanagloria. En ese caso, por buena que parezca esta obra en lo exterior, está en realidad viciada y agusanada por defecto interior, y no tiene de virtud más que la apariencia: por lo tanto, está contaminada y es un "vicio" (2).

---

(1) Sería más exacta la palabra *Fehler* (defecto). Denifle emplea siempre la palabra latina *vitium*.—(N. del Dr. Paquier).

(2) Rúmiense bien los siguientes pasajes: *De Civitate Dei*, lib. 19, c. 25, (MIGNE, *Patrol. lat.*, T. 41, col. 656): "Proinde virtutes, quas sibi habere videtur (mens *veri Dei nescia*) nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tum verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, et jam tunc inflatae ac superbae sunt. Et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt". V. la explicación de la nota siguiente.—En *Contra Julianum*, Lib. IV, c. 3, n. 19 (*Migne* T. 44, col. 747-748), enseña que si las virtudes, tales como la prudencia, la templanza y la justicia, en vez de proceder de una buena intención, son inspiradas por un mal fin, en ese caso son "tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanae veraeque virtutes".—Comentando este pasaje, dice Sto. Tomás (2.a 2.ae. 9 23, a. 7: "Si particulare bonum (ad quod virtus ordinatur) non sit verum bonum,sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis".—En el Tratado *contra Julianum* después de haber expuesto su pensamiento en el pasaje del *n.* 19 que acabamos de citar, S. Agustín lo desarrolla en el número siguiente. Luego en los ns. 24 a 26

Sienta como principio, no peculiar suyo, sino admitido por todas las personas sinceramente virtuosas, que sin la verdadera piedad, es decir, sin el ejercicio del legítimo culto del Dios verdadero, nadie puede tampoco poseer una virtud verdadera, y que no será verdadera la virtud que únicamente se consagre al servicio del honor humano (1)". No voy *a examinar aquí* hasta qué punto y en qué casos reconocía S. Agustín en los paganos virtudes reales y verdaderas, aunque del orden natural, y hasta un barrunto de fe procedente de la gracia de Dios; estas disquisiciones caen fuera del círculo de nuestro propósito. Lo único que aquí se ventila es si el axioma *tan conocido* de que las virtudes de los paganos no son más que "vicios dorados", se encuentra o no, en realidad, en las obras de S. Agustín.

Si este problema hubiera caído dentro de la jurisdicción de los filólogos o de los juristas protestantes, cuyos trabajos denotan un método mucho más científico que el de los teólogos protestantes, tiempo largo haría ya que se habrían decidido por la negativa y habrían, de camino, demostrado el proceso genealógico que dió por final producto esta fórmula definitiva; nos hubieran citado dos pasajes de S. Agustín que *nunca citan los teólogos protestantes*, y que, sin embargo, son probablemente los que han dado pie a la formación de esta desdichada máxima de "los vicios bri-

(1) *De civitate Dei*, lib. 5, c. 19 (*Patrol.* lat., t. I y col. 166): "... dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, i. e., veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, quando gloriae servit humanae". Lo que dice S. Agustín en el pasaje citado al principio de la nota precedente, es una consecuencia de este principio.

trata de la diferencia entre la verdadera y la falsa virtud desde el punto de vista de la fe. Sin la fe—dice—no es posible enderezar las propias acciones al fin a que deben tender para ser virtuosas. "Non actibus, sed finibus pensantur officia". Todos decimos, en efecto, que, sin la fe, carecen las virtudes de la verdadera vida sobrenatural y [en el estado presente en que Dios nos ha colocado], hasta de su misma perfección natural.—En la *Ciudad de Dios*, lib. 5, cap. 12, n. 4, de nuevo indica S. Agustín la medida de la verdadera virtud: "Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis quo melius non est". Conforme a esta regla aprecia en los capítulos siguientes las virtudes de los antiguos Romanos.

llantes" (1). De no haber en el mundo teólogos protestantes, ¡cuánto há ya que nadie tomaría en boca esta máxima *tan trillada!* (2).

Tales son los quilates científicos de esta crítica que se arroga el título de imparcial. Pero pasa el negocio aun más adelante, y estos señores, so color de *objetividad*, no retroceden ni ante las barreras de la moral. Antes de presentar a su alumno *católico* al "colloquium" (3), Lenz, como lo confiesa él mismo, le hizo la siguiente "pregunta de con-

---

(1) Tomando pie de su exposición de las pretendidas virtudes que tienen por fuente una mala intención (*Contra Julianum*, lib. 4, n. 19), concluye S. Agustín (n.o 20): "Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria (sicut prudentiae temeritas), verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed *quadam specie fallente similia*". Jansenio que tantas veces había leído a S. Agustín, infería de aquí: "Augustini doctrinam, qua Romanorum, Philosophorum, vel, quorumcumque infidelium virtutes, non veras virtutes, sed vitia *specie virtutum palliata* fuisse tradit". (AUGUSTINUS, *De statu naturae lapsae*, 4, c. 8; Rothomag, 1652, II, p. 2398 v.) Por lo demás, no es lugar adecuado éste para tratar de la doctrina de Jansenio, ni de sus consecuencias.—Kolde no cita más que este pasaje, por la donosa razón de que ¡el otro no parecía por ninguna parte en el ejemplar que tenía a la vista! Este segundo pasaje se halla en las *Retract.*, 1. 1.o, c. 3.o n. 2, en que el santo Doctor se disgusta de haber dicho (*De ordine*, lib. 1.o, c. 11, n. 31): "Philosophos (non vera pietate preditos) *virtutis luce fulsisse*". De que, según S. Agustín, las virtudes de los infieles, más bien son "vicios" algún sujeto poco reflexivo o falto de lastre y formación intelectual fácilmente pudo inferir *vitia* virtutis *luce fulsisse* (*vicios que brillaron* con la lumbre de la virtud) y, por ende, que las virtudes de los infieles eran *vicios brillantes*, conclusión contra la cual hubiera protestado justamente S. Agustín.

(2) Denifle hubiera podido citar asimismo esta otra fórmula que ha pasado a proverbio: "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas" que tanto entre los católicos como entre los protestantes es generalmente atribuída a S. Agustín, y en realidad no es suya. Ignórase hasta la fecha su verdadero origen. La atribuyen algunos a MELANCHTHON (WOOD, *Dictionary of Quotations*, 188, 25); otros a Gregorio FRANK, o al enigmático Rup. MELDENIUS (LUCKE, *Uber das alter und den Verfasser des kirchtichen Friedenspruchs*: in necesariis... 1850; véase además la *Protestantische Realenzyklopaedie*, 3.a ed., XI, p. 679; XII, p. 551 y s.). Es posible que Ricardo BAXTER tenga en mientes a otro "*Pacificador*" (Op. cit., II, 487); RUNZE (*Catechismus der Dogmatik*, 19) apunta a Nic. HUNNIUS. Como quiera que sea, esta máxima no se hizo proverbial hasta después de 1630. Parece haber sido amañada para hacer admisible la desdichada teoría de los "artículos fundamentales", que son el punto de partida del indiferentismo y del pragmatismo sin dogmas. (N. del P. Weiss).

(3) El "colloquium" es un examen oral que debe sufrir todo *profesor privado* para obtener su *habilitación* oficial. (N. del Dr. Paquier).

ciencia": "¿Cuál es tu actitud con respecto a la religión? —es decir, que yo le preguntaba si *en sus estudios se hallaba dispuesto a prescindir de todo vínculo con las prescripciones de la Iglesia* en que se había educado y de todas las trabas que una voluntad ajena tratara de imponerle; si en sus disquisiciones y su enseñanza estaba determinado a no seguir sino su propia y libre convicción (1)". ¿Se le había jamás ocurrido a Lenz o a cualquier otro profesor protestante proponer a alguno de sus alumnos *protestantes* el "*interrogatorio de conciencia*" en la siguiente forma: "En tus estudios sobre Lutero o en tus indagaciones sobre el período de la Reforma, te hallas en condiciones de observar una objetividad absoluta y un incontrastable amor a la verdad? Si llegaras a la conclusión de que Lutero iba de mal en peor y que no formuló su doctrina sino bajo el dictado de las pasiones que lo dominaban, que se encenagó en ellas para jugar a la Iglesia una mala partida y que su obra, la pretendida Reforma, no sirvió nada más que para aumentar hasta el colmo la corrupción anterior, ¿prescindirías entonces de toda consideración y de toda imposición ajena, aun entrando en la cuenta las teorías de la escuela de Berlín, y siguiendo el consejo de tus convicciones libres publicarías luego los resultados de tus estudios?" Para formular tales preguntas necesitaban estos profesores poseer una objetividad perfecta, amar la verdad sin límites y estar exentos de toda opinión preconcebida; mas, en tratándose de Lutero y de su reforma, estas cualidades son exóticas para ellos; las suplen con axiomas apriorísticos, y con ideas fijas e intangibles, hasta el punto de que el desgraciado que osare ponerlas en tela de juicio, sería inmediatamente expulsado del templo de la ciencia

¿Qué tiene, pues, de extraño que todos los biógrafos protestantes de Lutero lleven a cabo con todas esas trabas sus investigaciones y trabajos? Son aprioristas cerrados, es decir, todo cuanto hay que ser menos historiadores, y por ello, Jürgens, Koestlin, Kolde, Berger, Lenz, Buchwald y Kawerau admiten sin el menor reparo casi todas las fá-

---

(1) LENZ, *Roemischer Glaube und freie Wissenschaft* (1902), pág. 6.

bulas que el Lutero posterior a 1520 y, sobre todo, a 1530 refería sobre su anterior vida monástica, sin descontar las contenidas en las fuentes más sospechosas como lo son manifiestamente las *Pláticas de sobremesa* de Aurifaber (1);

---

(1) Hablando en general, todas las *Pláticas de sobremesa* son sospechosas en el sentido de que en sus conversaciones, mucho más que en sus escritos, abundaba Lutero en exageraciones y aun en graves adulteraciones de la verdad. Pero, ¿cuál es el valor de estas *Pláticas* o *Conversaciones* como documentos psicológicos sobre Lutero? ¿Reproducen con fidelidad estas conversaciones?

Acaban de publicarse cuatro estudios sobre las *Pláticas de sobremesa*, y todos ellos ventilan este punto con mayor o menor extensión: *Luther's Table Talk*, por PRESERVED SMITH (New York, 1907); un artículo del P. GRISAR en su *Luther*, t. II, 1911, p. 178-199 Las *Pláticas de sobremesa de Lutero*: artículos de M. CRISTIANI en la *Revue des Questions historiques*, t. 90, 1911, ps. 470-497; t. 91, 1912, ps. 101-135; t. 92, 1912, ps. 436-461 (al final); y últimamente el primer volumen de las *Pláticas de Sobremesa* en la edición crítica de Weimar, publicado por el Dr. DRESCHER (*Martin Luthers Werke*, TISCHREDEN, I, 1912.) Las conclusiones de todos estos estudios vienen a ser las mismas.

M. SMITH describe la *mesa* de Lutero en el antiguo convento de Wittenberg; pasa luego revista a las diversas fuentes de las *Pláticas de Sobremesa* y a las colecciones posteriores, y señaladamente a la de Aurifaber (ps. 62-69). Este Aurifaber fué el primero que publicó las *Pláticas de sobremesa* (1566). En 1545 y 1546 había sido fámulo de Lutero, es decir, mitad secretario y mitad sirviente suyo. Pero en su abultado volumen introdujo relatos que en su mayor parte no había oído él personalmente, sino que se aprovechó de una colección (manuscrita) anterior, de Lauterbach, y en su traslado "hizo mangas y capirotes de los originales, barajando y embarullando el contexto", etc. (p. 69). "Esta colección es prácticamente inútil, y cuanto más nos familiarizamos con los textos originales del *Tischreden*, tanto más pierde en nuestro aprecio la colección de Aurifaber" (p. 75): juicio de KROKER que Smith hace suyo.

Según GRISAR, los estudios recientes sobre las *Pláticas de Sobremesa* y el hallazgo de muchos originales, prueban que el *Sobremesa* tiene gran valor histórico, y nos pinta el verdadero estado de Lutero mejor que sus mismas cartas. No hay duda que la colección de Aurifaber es de segunda mano, pero, con todo, no merece ser desdeñada (ps. 183-185).

M. CRISTIANI entra en más pormenores: "Hay tres fuentes principales para la historia de Lutero, que son las siguientes, por el orden de importancia: "*Sus cartas, sus Obras* y el famoso *Tischreden* o *Pláticas de sobremesa*". Esta tercer categoría es la menos acreditada. A renglón seguido estudia M. Cristiani el origen y valor del *Sobremesa*, y se extiende largamente sobre los defectos de la colección de Aurifaber. Desde 1872 se han publicado muchos originales documentados que permiten colocar al *Sobremesa* en su verdadero puesto, con su datos y con el nombre del que los escribió. "En resumen, la obra de Aurifaber no debe inspirar gran confianza al historiador, siendo, sobre todo, lamentable que haya preferido el orden analítico al cronológico". (t. 91, p. 134).

Pero por lo que hace a las fuentes originales publicadas desde 1872, M. Cristiani cita y adopta este juicio de Kroker (1903): "En

con seguridad pasmosa se ponen a edificar castillos sobre estas paparruchas, sin parar mientes en que se hallan éstas en contradicción con los testimonios de Lutero durante su vida monástica (1). No hay *biografía* de hombre alguno, por más obscuro que sea, que se halle escrita con más falta de crítica que las biografías protestantes de Lutero. Y, con todo, era de necesidad que así lo hicieran, porque sólo así podían mantener incólume su axioma de que "Lutero estaba siempre en lo firme en su campaña contra la Iglesia" (2). Porque si llega a probarse que es una filfa el

---

(1) Ya he dicho lo suficiente sobre el particular (T. I, p. 35; y s.; *id.*, p. 415-474, y sobre todo, T. II, p. 7 y s.; id., p. 408 y s. Los teólogos de quienes hablo en estos pasajes se apoyan únicamente en los biógrafos de Lutero. Sus contradicciones entre las anteriores y las posteriores afirmaciones son más flagrantes que en otro punto cualquiera en lo relativo al personal estado de su alma y la de los demás *después* del arrepentimiento y de la confesión. El Lutero monje se achacaba a sí mismo y a sus adeptos en aquellas circunstancias una gran *tranquilidad* y una *seguridad* absoluta, y aun algo más tarde nos volverá a hablar a menudo en el mismo sentido. Pero poco a poco, a contar desde 1520, y, sobre todo, desde 1530, no se cansa de aporrearnos con sus inquietudes y sus congojas antiguas.

(2) Los biógrafos de Lutero se emperran en dar acogida a todos los cuentos de vieja que sean desfavorables a la Iglesia. En la 3.a edición de su vida de Lutero (*Martin Luther*, 1883, I, 420), cita KOESTLIN estas "palabras de Aleandro": "Si vosotros los alemanes que sois, entre todos, los que soltais menos dinero para el papa, sacudís el jugo de Roma, ya nos las compondremos nosotros de suerte que acabeis por descabezaros los unos a los otros hasta que desaparezcais en la charca de vuestra propia sangre". En la 5.a

---

verdad que los *Tischreden* no pueden utilizarse como trabajos científicos, sino cuando la fecha, el nombre del copista y el texto se hallen bien comprobados: en ese caso pueden utilizarse sin restricción... Los originales del *Tischreden*, a excepción de CORDATUS, merecen absoluta confianza, o, por lo menos, tanta confianza como la que concedemos a los sermones no publicados por el mismo Lutero, sino por sus amigos y discípulos". (T. 92, p. 448 y s.).

En suma, que estas fuentes encierran una VERDAD PSICOLOGICA y nos retratan a Lutero en el tiempo en que hablaba; nos retratan el alma del Lutero de 1531 a 1546.

Decía M. Cristiani en su estudio que "en el estado en que actualmente se halla el problema no parecía haber alcanzado aún la resolución definitiva, y que la edición crítica de los *Tischreden* en Weimar, se haría esperar todavía por muchos años". (T. 90, p. 472). En este último punto se equivocó, porque en 1912 el Dr. DRESCHER ha publicado el primer volumen, de 656 páginas. La edición completa se le ha encomendado a KROKER que escribió su introducción general con brevedad y precisión P. IX-XXV), y el volumen contiene las colecciones de Veit Dietrich (desde 1531 a 1535, sobre poco más o menos) (N. del Dr. Paquier).

derecho de Lutero a revolverse contra la Iglesia claro es que la iglesia luterana no tiene derecho a la existencia. Esta es la razón por que de todo se cuiden más los biografos protestantes de Lutero, que de examinar si sus dichos son veraces y honrados, o si, más bien, están llenos de picardía; ya saben *a priori* que su biografiado tenía "un alma cándida" (1) y un grande "amor a la verdad" (2). Las "ideas de la Escuela de Berlín" son plausibles en los asuntos históricos que nada tienen que ver con Lutero ni con la Reforma, como en los *Monumenta Germaniae* o en las obras de WEITZ; pero cuando se trata de estudios sobre Lutero y la Reforma, se las manda al cuerno a estas ideas y en vez de ellas se echa mano de otras preocupaciones del todo opuestas a ellas.

Pongamos un ejemplo irrecusable. Si un escritor anterior, un colaborador de los *Monumenta Germanica* o un jurisconsulto se hubiera encontrado con los treinta artículos que en diciembre de 1520 pretendió Lutero haber entresacado de las colecciones del derecho canónico y que publicó para su justificación (Weim., VII, 161 y s.), los hubiera compulsado con sus fuentes y hubiera descubierto con evidencia las *falsificaciones* y las *mentiras* de que están plagados. Baste, para muestra, enumerar brevemente los primeros de estos artículos.

I.—"El papa y los suyos no están obligados a someterse a los mandamientos de la ley de Dios, ni a cumplirlos". "Esta abominable doctrina está claramente formulada en el capítulo *Solitae, De majoritate et obedientia* (título 33) (3). En este lugar se explica el texto de S. Pedro: "Sed sumisos a toda potestad humana (I Petri, II, 13)" en la forma

(1) *"Einfache seele". DILTHEY, archiv für Geschichte der Philosophie*, de L. STEIN, V, 356.

(2) *Luther als Erzieher* (Lutero y la educación), Berlín, 1902, p. 97. El autor ha tenido siquiera el buen acuerdo de ocultar su nombre.

(3) *Decret.*, Lib. I, tit. XXXIII, cap. 6 (ed. FRIEDBERG, 1881, t. II, c. 197.)

edición de esta obra que publicó KAWERAU, no encuentra este señor ningún reparo que poner a esta paparrucha (*Martin Luther*, 1903, I, 387, 769). Pero ¿por qué no hace KAWERAU la menor referencia a la obra de PAQUIER, *Jerónimo Aleandro* (Paris, 1900), trabajo de capital importancia, y que tantas patrañas pulveriza?

siguiente: "Por estas palabras no se comprendía S. Pedro *a sí mismo* ni a sus sucesores, sino a los *súbditos* de ellos". —Pero ¿de qué se trata, en realidad, en este pasaje? ¿De la observancia de los *mandamientos de Dios?* ¡Ni por pensamiento! Para nada se mencionan allí estos mandamientos. Lo que allí hay es una carta de Inocencio III al emperador de Constantinopla, que versa en su totalidad sobre el tema de que "en el orden espiritual" el sacerdocio no está sometido al emperador sino que, por el contrario, el emperador está sometido al sacerdocio. *Es falso,* por consiguiente, *que allí se siente la susodicha* "abominable doctrina".

II.—"Cuando S. Pedro enseña que todos los cristianos deben mantenerse sumisos a los reyes, no da un *precepto,* sino un *consejo".*—¿Conque esas tenemos? ¡Pues ni en el Decreto ni en las Decretales no se encuentra una sola palabra que tal diga. Sobre el pasaje de que se habló en el no. I hace la Glosa esta indicación: *"Por amor de Dios". Parece,* por lo tanto, que se trata únicamente de un consejo de perfección, que deja íntegra la libertad (1)". Pero la *Glosa* no pertenece a la colección de *derecho papal,* y no es más que un comentario [privado] que ha desaparecido de las ediciones modernas (2). Y aunque así no fuera ¿está disparatada la Glosa? Nada de eso. El *precepto* es "manteneos sumisos", y el *consejo,* "por el amor de Dios", es decir, hacedlo así *por el amor de Dios.*

Con estos artículos lo que Lutero ha mostrado desde bien temprano (3) ha sido precisamente todo lo contrario del "candor" y del "amor de la verdad". Los artículos que siguen son por el mismo estilo que los dos que acabamos de examinar, con la sola diferencia de que a menudo se acomodan mejor a sus hazañas y gestas posteriores que a

---

(1) "Propter Deum. Per quod videtur esse consilium perfectionis, in quo est liberum arbitrium".

(2) La *Glosa* se compone de comentarios de diferentes autores de la edad media y principalmente de Bernardo BOTTONI o Bernardo de Parma († en 1263) y se halla en casi todas las ediciones de las *Decretales* anteriores a 1500, y aún en las de principios del siglo XVI.—N. del Dr. Paquier.

(3) Por lo demás, según se ha visto, ya no se hallaba en los comienzos [de sus extravíos].

las doctrinas contenidas en los libros del derecho pontifical (1). Por supuesto que Knaake que ha publicado estos artículos en la edición de Weimar, no ha caído en la cuenta de nada de esto, y hasta deja pasar sin observación alguna la calumnia bárbara del artículo 27 donde se asegura que según el derecho canónico, "Las personas casadas no pueden servir a Dios". Los biógrafos de Lutero hacen lo mismo que Knaake. Koestlin, por ejemplo, habla de estos artículos y los aprueba sin la menor reserva y Kawerau sigue sus huellas (2). ¡El método crítico que se sabe utilizar para las obras científicas, es preciso proscribirlo en los estudios protestantes sobre Lutero.

Ríndense parias a los axiomas protestantes tradiciona-

(1) Como sucede en el *artículo 4.o*: "El papa y su Sede no están obligados a someterse a los concilios ni a los decretos". Lutero cita aquí el cap. *Significasti, De elect.* (Decret. lib. I, tit. VI, cap. 4). Por desgracia suya, esta censura no le comprende al papa Pascual, autor de este canon; por el contrario, un año antes (1519) de escribir estos artículos, el mismo Lutero ya se había declarado independiente de los concilios: *"Quiero ser libre, y no esclavo de ningún concilio ni de ningun poder.* Para lo por venir, ya tenemos el camino abierto a fin de paralizar el poder de los concilios y hablar libremente contra sus actas y discutir sus decisiones". Weim., II, 404, 406 (1519).—No le va en zaga el *artículo 10*: "Nadie en el mundo tiene derecho para juzgar al papa". *'Todas las desdichas que han llovido sobre la Iglesia*—escribe Lutero—tienen su fuente en este artículo capital.—Pasamos por ello, con tal de que en vez del papa se substituya el nombre de Lutero. Cuando él redactaba este artículo, *no pensaba todavía* en fundar una Iglesia; mas cuando después de 1521 lo proyectó, aunque sin éxito, escribió que *no consentía que su doctrina fuese juzgada* ni por la Iglesia, ni aun por un angel del cielo, cualquiera que fuese..., porque "su doctrina no era de él, sino de Dios" (Erl., 28, 144 (1522); (supra, T. II, p. 420 y s.). En el mismo año, decía en un sermón: "Mi querido señor papa, óigalo bien Vuestra Santidad: digo y redigo que quien tiene fe es un hombre espiritual, puede juzgar de todo y él *no puede ser juzgado por nadie,* y si, pongo por caso, una pobre mozuela hija de un molinero y hasta un arrapiezo de nueve años acierta a tener fe, juzga según el Evangelio; el papa le debe obediencia y, si es verdaderamente cristiano, debe postrarse a sus pies. La misma obligación corre para las altas escuelas, para los sabios y para los sofistas [teólogos]". Erl., 18, 249. Quedamos, pues, en que ¡la chicuela de un molinero y el motril de nueve años que juzga según "el Evangelio" de Lutero, *no debe ser juzgado por nadie;* antes bien el papa es el que debe someterse al fallo de estos mocosuelos y prosternarse a sus pies!

(2) *Martin Luther* 5.a ed. (publicada por Kawerau), I, 376.

les que arrancan de las *patrañas* de Lutero, como sucede, por ejemplo a la *Revista catequística* (1), oficialmente recomendada, que se deja decir en un artículo "Sobre la práctica nacional de la *instrucción de los confirmandos*", que la diferencia entre la "Iglesia evangélico-luterana" y la Iglesia católica romana, consiste en que "nuestra Iglesia (!) evangélica (luterana) tiene por divisa: "Sólo Cristo"! y la Iglesia romana "Sólo el papa"! Tan monstruosos errores expresan estas dos frases, de un tal BOEHMER, licenciado en teología y pastor protestante, que él mismo sin saber lo que se pesca, ¡las estigmatiza con el signo de admiración!

En virtud de las mismas preocupaciones, propágase por todas partes la idea contraria a la Biblia de que, siendo el papa la piedra fundamental del concepto jerárquico de una *mediación anticristiana entre Dios y el mundo*, no puede el papa ser fiel a sus atribuciones sino es para la *desdicha del mundo* (2).

Dominados por principios apriorísticos, escriben los protestantes frases como las que ya dejamos citadas (T. I. p. 255 y s.); con respecto a las jesuitas no pueden adoptar *más que una* posición, que es la *de intolerancia*, porque cualquier reconocimiento o cualquier tolerancia que se otorgara a sus principios y a *su actividad* sería una traición correlativa a la iglesia protestante (!), y perturbaría *su*

---

(1) *Katechetische Zeitschrift*, órgano de la instrucción religiosa protestante en los templos y en las escuelas. Año IV (fascículo 8), Stuttgart. 1901, p. 339. Léense en ella otros errores verdaderamente monstruosos, y fábulas luteranas muy sobadas en los círculos protestantes como la siguiente: "En la Iglesia romana, sacando al papa, nadie tiene derecho a explicar la Biblia; pero el papa *la explica falseándola y vendiendo sus propias doctrinas por enseñanzas de la Biblia* (y son estas las *doctrinas erróneas* sobre la misa, los *siete* sacramentos, el culto de los santos, la *adoración* de María, el *culto de las reliquias*, las indulgencias, la confesión auricular y el poder sacerdotal)". "En la Iglesia romana *no hay más que obras humanas*, y hasta la bienaventuranza del cielo hay que *merecerla* con ellas. En la Iglesia evangélico-luterana, *no reconocemos más que al Señor Cristo* que tiene a bien hacernos el regalo de la bienaventuranza y juzgarnos según su palabra contenida en la Escritura". Es, en verdad, un dolor que se nutran con tales patrañas las tiernas almas infantiles, descarriándolas e inoculándoles el veneno del *odio* contra la Iglesia católica.—[Véase en el *Deutsches Adelsblatt*, 1911, un justísimo artículo del protestante BODDIEN acerca de las preocupaciones corrientes contra los católicos en los circulos protestantes, aun en los más instruídos y los menos fanáticos]. N. del Dr. Paquier.

(2) *Protestantenblatt*, año de 1903, n. 35.

existencia normal, etc. Niéganse los protestantes a reconocer que a través de estas frases "se trasluce" el axioma de que *el fin justifica los medios,* o les tiene muy sin cuidado que se les descubra la hilaza. En esto, por el contrario, son fieles a la pauta de Lutero, y se sacuden la mosca achacando este principio a los mismos jesuitas. Cuanto en este orden de ideas han escrito recientemente Tschackert (1) y Zoeckler (2), es verdaderamente increíble; todas las protestas y refutaciones, perfectamente documentadas, han sido inútiles, y ni siquiera se han dignado discutirlas (3). *El fin justifica los medios*: si los protestantes quieren ser lógicos, están hasta obligados a proceder en conformidad con este principio. Quien reconozca a Lutero por padre, porque él dió al pueblo alemán "la única religión que le venía a la medida"; quien pretenda que Lutero y sus partidarios tengan derecho a levantarse en armas contra la Iglesia y a abandonar un estado al cual se habían comprometido con juramento, ese no tiene más remedio que proclamar que el fin justifica los medios. Con respecto a Lutero no se podía decir que se le "trasluciera" este principio (4), porque lo formuló expresamente y es incontestable que recomendó a los suyos la mentira y la simulación para conseguir mejor el efecto apetecido (5) y, por de contado que en su obra el fin no era mejor que los medios.

---

(1) Pablo Tschakert, nacido en 10 de enero de 1848, profesor de teología primero en Halle, luego en Koenigsber, y, desde 1890, en Gottinga. (N. del Dr. Paquier).

(2) Otto (Otón) Zoeckler (27 de mayo de 1833—9 de febrero de 1906, profesor de teología en Giessen, y luego en Greifswald (N. del mismo).

(3) Véase al propósito el concienzudo trabajo del P. Matías REICHMANN, que ya dejamos citado, *Der Zweck heiligt die Mittel, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre*, Freiburg, 1903. [V. también el artículo de M. G. GOYAU, *La fin justifie les moyens* en el *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1911, t. II, col. 9-17].

(4) Principiando por las falsificaciones de los textos de S. Agustín (T. II, p. 75 y s.).

(5) *Supra*, T. I, págs. 100-104; 135-148, y especialmente 143-148; T. II, p. 75 y s.; *id.*, p. 444 con las citas o notas. Bien es verdad que *al mismo tiempo*, cuando le parece oportuno, aconseja a los suyos diciéndoles que "no hay que mentir, ni engañar, ni maldecir, sino que hay que ser buenos, veraces, fieles y constantes, y obrar finalmente en todo como se prescribe en los mandamientos de Dios". Erl., 25, 357 (1539), y a menudo en otras partes.

Bajo la presión de estos axiomas apriorísticos, se atenúa, se excusa, o se retoca todo lo que ofende en Lutero, incluyendo sus mismas indecencias más canallescas; Walther, v. gr., llega por este camino hasta penetrar en los dominios del cinismo (1), guardando, sin embargo, un silencio absoluto sobre todo cuanto le parece deshonroso en la vida y doctrina del "reformador".

Como esclavos de axiomas apriorísticos, los teólogos protestantes desfiguran las doctrinas escolásticas y señaladamente la de la justificación y otros puntos que están relacionados con los estudios sobre Lutero. En este linaje de exposiciones es donde hay más razón para lamentar la *total ausencia de estudios imparciales.* Su amor a Lutero se los prohibe; él ha de tener razón, no solamente contra la Iglesia, sino también contra los doctores de la Iglesia y en particular contra Sto. Tomás. Para llegar a este resultado, se retocará a Lutero hasta dejarlo desconocido, y a continuación se trazará un cuadro desastroso de las teorías escolásticas en que aparecerá palpable que sus defensores no sabían lo que era pecado, justicia, justificación, gracia de Cristo, etc., y que sobre la contrición y las indulgencias tenían ideas horrorosas. ¿Hay que achacar a ignorancia esta desnaturalización estereotipada de los hechos y documentos, o entra aquí también en juego la mala intención o la mala fe, poniendo en ejecución el principio de que el fin justifica los medios? ¿No serán, por desventura, las dos cosas a la vez?

Si los teólogos protestantes se hallaran en condiciones de examinarse a sí mismos con sinceridad, delante de Dios y de su conciencia, ya podían haberles abierto los ojos muchas de las páginas de este libro. Voy a cerrar este párrafo y esta sección aduciendo algunos otros ejemplos de estas tergiversaciones de los escritores protestantes con respecto a la doctrina de los escolásticos.

---

(1) El autor se refiere aquí al primer ensayo de Walther *Das sechste Gebot und Luthers Leben* (1893) que firma con el seudónimo de *Lutheropilus.* Más tarde publicó bajo su verdadero nombre el abultado volumen que ya hemos citado varias veces *Für Luther weider Rom,* 1906 (Por Lutero contra Roma). (De una nota del Dr. Paquier).

B).—*Los protestantes y la escolástica.—Dieckhoff, Harnack y Santo Tomás de Aquino.*

Ya sabemos hasta donde llegaba la ignorancia de Lutero en estos particulares; con esto no quiero decir que estuviera *al rape* en el orden de las ideas; no negamos que en otras varias materias, era, por el contrario, *muy competente.* Bien decía S. Agustín: "Solamente los hombres notables produjeron las herejías, pero estos heresiarcas eran tan malos como notables (1). Lutero nos cita este proverbio: "No los hombres apocados, sino los grandes hombres son los que fomentan las herejías. Por el mismo cauce, los grandes hombres son los que hacen las grandes locuras, mientras que un imbécil no sirve más que para hacer mortero (2)". Pero en achaque de escolástica, ya he probado (T. II, p. 126-128. etc.) que no era nada más que *una medianía;* a pesar de ello (y tal vez por eso mismo) no tenía mas que desprecio para la escolástica y, sobre todo, para el príncipe de los escolásticos Sto. Tomás, cuyas obras no conocía ni por el forro. Otro tanto le ocurría a MELANCHTHON: "¿Qué viene a ser la doctrina de Tomás o de Escoto—nos dice—sino una bárbara amalgama de dos cosas detestables, como son una filosofía necia y sobradamente parlanchina y el culto de los ídolos, conviene a saber, el abuso de la Cena del Señor, la invocación de los muertos, el celibato y las supersticiones monacales (3)?"

(1) *In Psalm. 124*, n. 5: "Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. *Non fecerunt haereses nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali homines".* —*In Psalmum 134*, n. 18: "Sunt docti qui affligunt ecclesiam, schismata et haereses faciendo".—*In Psalm. 106*, n. 14: "Principes sunt, docti sunt, lapides pretiosi sunt". S. Agustín tenía presentes sobre todo a Donato y a Fotino. Cf. *Sermo* 37, n. 3 et 17.

(2) Erl., 44, 35 (1537-1540). Véase *ibid.*, p. 54: "Como dice el proverbio: "catad ahí un ave-fría—que no inventó la herejía".—Con su conducta ha patentizado la verdad de lo que había escrito en otra parte: "cuanto más rabien y se desgañiten esos mequetrefes, tanto más sube de punto su locura". Erl., 48, 237 (1530-1532).

(3) *Corp. Ref.* XI, 786: "Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex cofusione duarum malarum, rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae, et cultus idolorum, videlicet abusus coenae Domini, invocationis mortuorum, coelibatus, superstitionum monasticarum". *V. supra*, T. I, p. 228 y s.

El año 1521, en su defensa contra los Doctores de la Sorbona,

El mismo BUCERO defendió a los escolásticos contra los ataques de Melanchthon, y en 1535 escribía a Bullinger: "Con respecto a los escolásticos, no se trata de averiguar lo que Melanchthon censura en ellos, sino lo que debe censurar. Nosotros hemos maltratado a los escolásticos todos hasta el punto de que nos hemos indispuesto gravemente con muchas personas serias que antes nos eran favorables; porque no pueden menos de echarse la cuenta de que o *no los hemos leído*, o de que *los hemos calumniado a sabiendas* (1).

La censura de Bucero conserva toda su fuerza aun en

(1) *Corp. Ref.*, X, 138: "De scholasticis non spectandum, quid Melanchthon damnarit, sed quid damnari debeat. Infinita turba est vere christianorum, qui dogmatibus detinentur scholasticorum, sed depravatis. His longe malim quidem consuluissemus, si depravationem, non dogmata quae in se recta sunt, oppugnassemus, sicque omnia nostra temperassemus, ne ulla in nobis haereret calumniae suspicio. Nunc ita tractavimus scholasticos omnes, ut cordatis et bonis multis non contemnendum offendiculum objecerimus, dum *vident nos illos non legisse, aut prudentes calumniare voluisse*.

puso de manifiesto su ignorancia de la doctrina escolástica (*supra*, T. II, p. 205 y s.); por sabido se calla que no faltan en ella las bufonadas canallescas a lo Hutten, a cuenta de los *magistri nostri*: "Los teólogos de la Sorbona, no son más que un montón de *Sorbas* (Weim., VIII, 305: *Ihr, Theologi von* Sorbonna, *seyd doch nichts denn eyttel* SORBA. Hay un juego de palabras entre *Sorbona* y *Sorba*. Melanchthon explica en una nota que las "*Sorbas* son las frutas que se producen a las orillas del mar muerto, que caen convertidas en polvo al madurar, y que no sirven para nada"]. Cualquier chicuelo alemán hubiera sido capaz de encontrar en Biel o en Escoto los artículos de la Sorbona contra Lutero (p. 308). ¡Hasta se atreve a echar en cara a los Doctores de París, entre los cuales se hallaban sujetos de la talla de un Clichtoue, de que en su vida habían leído a S. Agustín! (p. 310). No son más que unos garrafales tarugos; a nadie se le haría creer que tienen ojos, inteligencia y cerebro. "¡Oh pobre Francia, que tan a menos has venido, pues tales jueces tienes en materia de religión!. Mejor servirían para *barrer las letrinas* que para interpretar la Escritura" (p. 311). ¡Así escribía quien *poco antes había apelado al tribunal de estos mismos Doctores*, de acuerdo con Lutero y los luteranos para dirimir su contienda! Como entonces esperaba obtener de ellos fallo favorable, los ponía por las nubes, procurando a la vez predisponer la opinión pública en favor de este juicio. (V. el despacho de Aleandro en BRIEGER, *Aleander und Luter*, p. 188; Enders, III, 21: Lutero a Spalatino, 15 de diciembre de 1520); pero tan luego como la *sentencia* de la Sorbona llegó a Worms ¡todo se lo llevó la trampa! Consecuentes con su principio de que *el fin justifica los medios*, calificaron a estos doctores de tarugazos estúpidos, lo mismo que lo habían hecho con la Iglesia, con el papa y con todos sus adversarios. Tan pronto como se les contradecía, estos primeros "Reformadores" se desbocaban lo mismo que unos chicuelos mal criados.

nuestros días. En gracia de la brevedad me limitaré a demostrarlo con la mayor concisión posible sacando al ruedo a Dieckhoff y a Harnack.

DIECKHOFF († en 1894) representa las tendencias rigurosamente ortodoxas del protestantismo, mientras que HARNACK es al presente el representante y jefe de la teología liberal.

Entre los teólogos tanto ortodoxos como liberales tenía Dieckhoff grande celebridad, y era un maestro consumado en el artificio de frases de efecto, como aquella en que denunciaba la *disolvente doctrina de los escolásticos sobre la contrición y las indulgencias;* los teólogos protestantes de todos los matices se las apropiaban de contado con avidez, porque siempre suelen acoger con júbilo todo ripio que les pueda servir de arma arrojadiza contra la Iglesia Católica o contra lo que algo tenga que ver con ella y esta es una de las notas características de su objetividad y libertad de pensar. En una de sus últimas obras, *La doctrina de Lutero en su pristina forma* (1) tuvo Dieckhoff un éxito enorme, como que los teólogos protestantes, sin excepción de Seeberg y Harnack, lo citan punto menos que como a una fuente originaria. Voy a dedicarle unos momentos al estudio de esta obra, y en particular a lo que en ella se dice sobre el pecado original (2).

Dieckhoff sitúa en el primer período de la evolución de Lutero su teoría del pecado original, siendo así que no la formuló sino más tarde, y por este carril sigue caminando en completa obscuridad durante las diferentes fases de la vida de Lutero, lo mismo que la inmensa mayoría de los teólogos protestantes (*supra*, T. II, p. 11-16), y sobre el punto capital de que aquí tratamos, acaba por embrollarlo todo. "A contar desde la *totalidad del primer* período de la evolución de su doctrina evangélica,—escribe Dieckhoff—la corrupción original en toda su profundidad y en toda su extensión, apareció como indudable a los ojos de Lutero. Para él, *es también cierto que todo lo que el*

(1) *Luther's Lehre in ihren ersten Gestalt* (Rostock, 1887).

(2) En el T. II, p. 26-36 dejo explicado la idea que Lutero se había formado del pecado original, y por eso en las siguientes líneas doy por conocido este antecedente.

hombre de la naturaleza quiere y practica, es el mal y no puede ser más que el mal (1)". Como ya lo hemos dicho (2), esta afirmación es completamente errónea; no empieza a hablar así Lutero hasta la segunda mitad de 1515. No hay duda de que en sus *Dictados sobre el Salterio* dice que "todos somos en Adán una masa de perdición (3)", y deudores de la muerte eterna, y aun que nacemos hijos de ira; pero esto es lo que todos decimos igualmente y nada tiene que ver con su tesis posterior de que "el hombre ha sido radicalmente corrompido por el pecado original". Dieckhoff en esta materia se mostró completamente desprovisto de ideas precisas, y se confirma aún esta confusión cuando nos mancuerna las dos siguientes tesis, tomada la una *del primer período* y la otra del *último período* del "reformador".

"Es la concupiscencia esencialmente una inclinación hacia las cosas perecederas y hacía nosotros mismos..., el amor propio, el propio parecer..., un espíritu corcovado que en todas las cosas se pliega sobre sí mismo, buscando el propio interés, y que es connatural en nosotros (4)".— Pero todo esto no es más que el elemento material del pecado original, y lo admite a carga cerrada toda la Iglesia católica. Tampoco esto tiene nada que ver con la identificación de la concupiscencia y el pecado original. ¿Quién niega, además, que en todos los hombres existe la "inclinación" o el defecto de buscar en todo, y hasta en Cristo mismo, su propio provecho, según lo dice Dieckhoff siguiendo a Lutero, cuyo pensamiento falsea (5). Y luego, ¿con qué

(1) *Luther's Lehre in ihrer ersten Gestalt*, p. 33. El subrayado es mío.

(2) *Supra*, T. II, 26 y s., y especialmente en la n. 1.

(3) Weim., IV, 343 (1514-1515). Aquí esplica todavía Lutero perfectamente las palabras de S. Agustín "Debitores mortis eterne"; pero Dios "mutat nobis propter Christum eternam penam in temporalem ex maxima misericordia".

(4) Dieckhoff, *obra cit.*, p. 35.

(5) No dice Lutero: "el vicio del pecado original", como se creyó Dieckhoff haberlo leído en las *opp. varii argumenti*, t. I, p. 182 (Weim., I, 98; 31 de oct. de 1516), sino solamente: "este vicio"; el cual es una consecuencia del pecado original, pero no se infiere de ahí que sea el mismo pecado original: "Hoc autem vitium est in quolibet homine, nisi per gratiam sanetur, et fuit ab initio mundi eritque usque in finem, quia quaerit in omnibus, etiam in Christo quae sua sunt".

derecho se atreve Dieckhoff a deducir a reglón seguido esta sarta de consecuencias: "Por lo tanto, la concupiscencia del pecado original, es el *pecado radical*, la raíz, la fuente y la causa de todo mal?" La primera afirmación de que "la concupiscencia es el pecado radical", *no se puede inferir* de las tesis precedentes, y por lo mismo, queda totalmente colgada en el aire; la segunda, de que "la concupiscencia es la *raíz* del pecado, no está relacionada con la primera, porque la concupiscencia es la raíz del pecado, y, sin embargo no es el mismo pecado original; por el contrario, si fuera una misma cosa con el pecado original, la concupiscencia sería el mal, y, por lo tanto sería falso que no fuese más que la raíz del mal.

Dieckhoff (y con él otros muchos teólogos protestantes), caminaba a tientas en una noche obscura, sin disponer de ningún hilo de Ariadna, y por eso no se percató de que, en lo sucesivo, reincide a cada paso Lutero en el campo de la doctrina católica, puesto que, aun después de haber ya formulado su tesis de que la concupiscencia era absolutamente invencible, y después de haberla identificado con el pecado original, todavía usa a menudo el tecnisismo católico: a causa de la concupiscencia, el hombre tiene *inclinación* al mal y el bien se le hace *cuesta arriba*. Sus tesis fundamentales le vedaban estas expresiones, y, para ser consecuente, tenía que haber dicho: el hombre obra *necesariamente* el mal y *no puede* obrar el bien. Pero, según propia confesión, era Lutero "un retórico charlatán" (1) de mejor gana que un lógico.

---

(1) Seeberg no conoce mejor que Dieckhoff el punto de partida de las doctrinas de Lutero. "No fué precisamente—escribe—la insubordinación de ciertas pasiones en particular lo que afligió a Lutero durante su vida monástica. Lo que le agobiaba era su naturaleza pecadora, esto es, el pecado original" (*Lehrbuch der Dogmengesch.*, II, 212). Pero ¿por qué se dejaba derrotar así? Esta duda capital no se le pasó por el pensamiento, y en esto merece menor disculpa que Dieckhoff: al encabezar el párrafo en que trata de *La Doctrina de Lutero en el período anterior a la Reforma*, la *única* obra que aconseja consultar es la de Dieckhoff. Pero ¿y dónde nos deja las *Glosas* de Lutero sobre las *Sentencias*, publicadas con posterioridad a esta obra? Si los *Dictados sobre los Salmos* no le daban de sí lo bastante para plantar el jalón de la primera etapa en los años de Lutero que precedieron a la Reforma, la diferenciación de esta primera etapa debía saltarle a la vista, cuando menos, con la

Por manera, que Dieckhoff, anduvo completamente ayuno de crítica en sus estudios sobre Lutero, y si en lo tocante a este punto capital no comprendío a su querido padre Lutero, con menor motivo se le podrá exigir gran cosa en el conocimiento de los escolásticos. Oigamos lo que nos dice sobre el particular (*Luther's Lehre*, etc., p. 35) : "Contra el *semi-pelagianismo* de la escolástica, insiste valientemente Lutero en que el pecado original le crea al hombre de la naturaleza una imposibilidad absoluta de obrar el bien. Por lo cual, sepárase paladinamente de la escolástica y somete sus tendencias semi-pelagianas a la más encarnizada crítica"! Confesamos desconocer esta profunda crítica y Dieckhoff no nos da ninguna luz a este propósito. Pero ¿cómo había de penetrar en los laberintos del semipelagianismo y de la escolástica un hombre que habla de la "ciencia media" en los mismos términos que CHAMBERLAIN? (1).

Ya desde el principio de su folleto sobre la escolástica nos dice Dieckhoff: *"La escolástica ignoraba la verdadera*

(1) Este CHAMBERLAIN nos ha metido por los ojos hasta dónde llega la ignorancia de los protestantes con respecto a los jesuitas (HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, II, 3.a ed., p. 567). [Esta obra se publicó por primera vez en 1899, y en 1907 salía la 8.a edición]. He aquí como termina una exposición sin pies ni cabeza: "Así, por sus pasos contados, la evolución del mito de la caída original ha sufrido tanto menoscabo, que hoy en día se tiene en todo el mundo a los jesuitas por *semipelagianos*, y hasta los mismos jesuitas se proclaman, partidarios de una doctrina que llaman la *ciencia media*". ¡Mentira parece, pero es verdad! Cata aquí un hombre que se precia de tener la misión de dirigir las inteligencias, y que no sabe lo que se pesca en los más corrientes tecnicismos de la Iglesia católica. ¡Conque los jesuitas dan a su *doctrina* el nombre de *ciencia media*"! Y para acabar de meter el remo, estima Chamberlain, que esta *media* ¡quiere decir lo mismo que el *semi* antepuesto el *pelagianismo*! ¡La *ciencia media* es una *semisciencia*! Lo que debe hacer este encopetado profesor es tomar el camino al hombro en busca de cualquier estudiante de teología católica para que le enseñe el sentido que tiene la expresión *scientia media*.

---

lectura de estas *Glosas*. No cayó en ello, y de ahí le vino en andar siempre dando traspiés. Esta penuria de crítica fué asimismo, la que le hizo indicar sin razón ninguna como punto de partida teológico de Lutero sus conflictos bajo la presión de una engañosa pretensión de penitencia satisfactoria (*ibid.*, p. 207). Seeberg ha tomado el efecto por la causa que no conoce, pero que estaba obligado a conocer.

esencia del pecado original (*Luther's Lehre...*, p. 4)". Y ¿cómo lo prueba? Pues diciendo en una nota: "Para lo que voy a decir, véase a Gabriel BIEL, *Sobre el libro II de las sentencias, distinción 30*". ¡Apañados estamos! ¡Hétenos aquí al nominalista y casi occamista Biel convertido en el representante de toda la escolástica! Por lo que hace a los grandes maestros de la edad de oro de la escolástica. Dieckhoff *no los conoce más que por las citas de Biel*, y en esas condiciones, ¡ignoraba en absoluto que Biel se limitó a hojear los escolásticos de la buena época, y por cierto, nada más que algunos de ellos; que a menudo no los cita más que de segunda o tercera mano, y que ha entendido y extractado mal su doctrina, y especialmente la doctrina del pecado original! Pues entonces ¿qué podíamos esperar de este tan ponderado teólogo protestante, de este insigne catedrático y consejero de consistorio? Nada más que lo que acabamos de ver (1).

"Pedro Lombardo—dice a continuación—veía también en la concupiscencia de la carne el pecado original, o sea el *elemento material* de este pecado (2)". Dieckhoff ignora hasta el tecnisismo! ¿Conque la "*esencia*" del pecado es lo mismo que su "*elemento material?*" Suma y sigue: "*También* (3) Tomás de Aquino había concebido el pecado original como una "herida de las facultades naturales", no solamente por "la infección de la carne", sino además "por el entenebrecimiento del espíritu y el retorno de la voluntad hacía sí misma". No es verdad que Sto. Tomás haya entendido en esta forma el "pecado original"; Dieckhoff confundió las consecuencias o efectos con la causa. Sin duda que si hubiera leído a Sto. Tomás, lo hubiera comprendido mejor (4). Por lo demás, ¿en dónde encontró el teólogo protestante el texto latino que le atribuye a Sto.

---

(1) Acerca de Biel, v. *supra*, T. II, p. 153, n. 1; 187, n. 2.

(2) Dieckhoff., *Luthers Lehre...*, p. 5. El subrayado es mío.

(3) El subrayado es mío.

(4) Sto. Tomás (1.a 2.ae, qu. 85, a. 3) enseña que "la herida de la naturaleza (*vulneratio naturae*) es una *consecuencia* del pecado de nuestros primeros padres".—1.a 2.ae, qu. 83, a. 3. "Peccatum originale per prius inficit *voluntatem* quam alias potentias".—*De Malo*, qu. 4, a. 2, y 5 ad 2: "Peccatum originale magis est in *superioribus* quam in inferioribus".

Tomás: "In mentis *obscuratione* et voluntatis ad seipsum (sic) *recurvatione*"? Una vez más prueba con esto que no ha saludado las obras de Sto. Tomás, porque *estas palabras no se encuentran en sus cuestiones y artículos sobre el pecado original.* Los conocimientos que tiene Dieckhoff sobre los escritos de Sto. Tomás, están a la altura de los de Kawerau (1).

Poco más adelante nos encontramos de sopetón con la siguiente cláusula: "Tomás distinguió la concupiscencia, elemento material del pecado original, de la pérdida de la justicia primitiva, elemento formal, y fundió estos dos elementos en el concepto del pecado original (2)".

Pero si, como acaba de decírnoslo a propósito de Pedro Lombardo, "elemento material" es sinónimo de "esencia", ¿qué será entonces el "elemento formal"? (3) No es una grande exigencia pedirle que nos responda a esta pregunta a un escritor que da el mismo significado a dos cosas tan diferentes y esto, punto menos que a renglón seguido: de aquí se infiere que, según Dieckhoff, santo Tomás puso la *esencia* del pecado original en la concupiscencia (4)!; pero es

(1) En la primera edición, según nos consta (por el prólogo de la segunda, parte), Denifle había puesto algunas notas críticas sobre la edición de Weim., que suprimió en la segunda. En las notas sobre el tomo IV, editado por Kawerau, hacía resaltar la ignorancia de este señor, con respecto a Sto. Tomás (p. 46). En sus *Dictados sobre el Salterio,* dice Lutero: "Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, Deus infallibiter dat gratiam". (Weim., t. IV, 1514-1515, p. 262, 4). A la palabra *Doctores* le pone Kawarau esta nota: "Thomas von Aquino, Summa Theol. II, 1, qu. 112, art. 3: "Hominis, *quod in se est, facientis* praeparationem ad gratiam, infussio gratiae necessario sive infallibiliter sequitur". Esta frase—decía Denifle—no se encuentra en Sto. Tomás: en el lugar citado, se halla otra *equivalente;* pero sólo en la primera *objeción;* y al resolverla Sto. Tomás, no *admite* este axioma a carga cerrada; y además en el cuerpo del artículo dice en sentido contrario: "Si ex *intentione Dei moventis est* quod homo, *cujus cor movet*, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur". Por donde concluía Denifle que Kawerau había citado a Sto. Tomás sin compulsar el texto, es decir, sin leer al Santo Doctor; la única disculpa que tiene es que no hizo en ello más que seguir el uso corriente entre los protestantes. A este pasaje de la 1.a edición se refiere aquí Denifle.—N. del Dr. Paquier.

(2) *Obra citada*, p. 5.

(3) Sobre este punto v. GIETL, *Die Sentenzen Rolands,* (1891), 134

(4) Ello es que dice KROPATSCHEK, fiado de la ciencia de Dieckhoff: "La escolástica tomística ha visto en la concupiscencia

el caso que para Santo Tomás, según el mismo Sto. Doctor nos lo dice, la esencia del pecado original consiste en la privación de la justicia original. Entre Sto. Tomás y Dieckhoff ¿quién habrá comprendido mejor al Doctor de Aquino? Por otra parte ¿cómo se concilia esta última frase de Dieckhoff sobre el elemento formal y el elemento material con la precedente en que se hace constar que Sto. Tomás consideraba el pecado original como una "herida de las cualidades naturales"? Antes de condenar a la escolástica, debió Dieckhoff haberse procurado tan siquiera un fiador de ella; porque *esta última confusión* no se remonta hasta Biel, sino que es de la exclusiva pertenencia de Dieckhoff. El cual va y añade: "Con una lógica inflexible (!) la escolástica posterior acabó por llegar a conclusiones semipelagianas: descartó estos elementos más positivos [la concupiscencia y la vulneración de las facultades naturales]. ESCOTO y OCCAN *distinguen claramente entre la concupiscencia y el pecado original como tal pecado* y, según ellos, el pecado original *no consiste sino* en la privación de la justicia original; la concupiscencia no es más que un castigo del pecado de la caída, pero ella misma no es pecado", etc. (*Obra cit., ibid.*). En realidad aquí habla Escoto lo mismo que Sto. Tomás. Lo mismo que él, hace consistir el elemento formal del pecado de origen en la privación de la justicia original y el *elemento material* en la concupiscencia, considerada, no como una inclinación del apetito sensitivo, sino como una propensión de la voluntad a seguir el apetito al cual está unida y a participar de sus goces desordenados. De esta manera—termina Escoto—es la concupiscencia el *material elemento del pecado original.* Anteriormente, la concupiscencia estaba embridada junto al declive por donde se resbalaba a los placeres desordenados; más, a consecuencia de la privación de la justicia original,

---

depravada la esencia del pecado original" (FR. KROPATSCHECK, *Die natürlischen Kraefte des Menschen in* Luther's *vorreformatorischer theologie.* Greiswald, 1898, p. 13). Así son los eminentes teólogos protestantes.

se halla en cambio, predispuesta a desear desordenadamente los deleites (1).

Por lo que se refiere al elemento formal del pecado de origen, Occam está completamente conforme con Sto. Tomás y Escoto; pero se aparta de ellos completamente con respecto a la concupiscencia o, como prefiere él llamarla, el fómite del pecado; la considera como "una *cualidad* corporal que inclina de manera ya agradable, ya desagradable al apetito a un acto más intenso de lo que pide la sana razón (2)", en tanto que Sto. Tomás y Escoto *no ven* una cualidad en la concupiscencia.

¿Cómo se explica, entonces, que Dieckhoff se haya de-

(1) In 2 Sent., dist. 32 qu. única, n. 7: "Si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere, concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: Concupiscentia potest accipi vel prout est actus, vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva... Vel potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali (i. e. in voluntate) ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitu sensitivo cui conjungitur: *et hoc modo* concupiscentia est *materiale* peccati originalis, quia per carentiam justitie originalis, que erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non possitive, sed per *privationem* fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia". Por aquí se ve que SEEBERG leyó a Escoto muy por alto, y si no, fijémonos en la forma en que expone su doctrina sobre el pecado original (*Die Theologie des Johannes Scotus*, p. 218): "Por manera que la concupiscencia no es la esencia del pecado original, supuesto que aquella es cosa natural, y *además tiene su esfera de acción en la parte sensitiva, en que no ha lugar el pecado* (el subrayado es mío). No; el pecado original no es otra cosa que la privación de la justicia original (*carentia originalis justitiae*). Si vemos con frecuencia que notables teólogos consideran la concupiscencia como la esencia del pecado original, no es, seguramente, más que en el sentido de que ella es el material elemento, el cual no llega a ser inmoderado y pecaminoso sino por la falta de freno para contenerlo (*frenum cohibens*)". El que lee sin separarlas estas dos frases que se refieren a la concupiscencia, tomará, naturalmente, la segunda en el mismo sentido que la primera (actúa en el orden *sensible*, en que no hay pecado), tanto más cuanto que Seeberg no reproduce el texto latino. Ello es que Escoto excluye precisamente *en este sentido* la concupiscencia de la categoría de elemento material del pecado original, mientras que Seeberg altera el sentido reclamado por Escoto en el texto que se acaba de leer. ¡Su obra está plagada de estos descuidos! LOOFS, (*Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, I, 266), no ha comprendido tampoco a Seeberg en lo relativo a la doctrina de Escoto sobre el pecado original.

(2) "Qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem quam sit secundum rectam rationem eliciendum". V. *In 2 Sentent.*, qu. 26, al fin; *in 3 Sentent.*, qu. 2, al principio; *Quodl.* III, qu. 10, donde toma el "fómite del pecado" como "qualitas carnis inordinata, inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem".

terminado a establecer distinción entre Sto. Tomás y Escoto y a colocar a este último en compañía de Occam? Pues únicamente porque en vez de leer a Sto. Tomás, a Escoto y a Occam, no leyó más que a Biel que es en este caso culpable de una grave confusión. En su *Comentario sobre las Sentencias*, a la pregunta de "Si el pecado original es alguna cosa positiva en el alma o en la carne" responde Biel citando tres opiniones: la primera, de Pedro Lombardo; la segunda, la de S. Anselmo, que también atribuye a Escoto, a Occam y a Gregorio de Rímini, y finalmente la tercera, a Alejandro de Hales en la cual hace encajar asimismo las de Sto. Tomás y S. Buenaventura (1). Y como quiera que Biel, sin razón ninguna, coloca a Escoto y a Occam en el mismo predicamento en este lugar y en adelante ya no habla más que de Occam ¡cata ahí a nuestro célebre teólogo protestante colgando a Escoto la opinión de Occam, sin haber leído a ninguno de los dos! Incapaz de verificar las citas de Biel, se contentó con leer únicamente a este autor superficial y verboso, pero que, con todo, es *una de las fuentes principales en que bebió Lutero sus ideas de la buena época de la teología escolástica*, y ni siquiera acertó a *exponer con exactitud* ninguna de las tres indicadas opiniones. Y no es esta la única equivocación en que Biel hizo incurrir a nuestro profesor.

En efecto, prosigue Dieckhoff diciendo en el mismo lugar: "El Lombardo, Tomás y otros, habían visto además en la concupiscencia dos cualidades morbosas, una en la carne y otra en el alma misma". ¿Quién le indujo a decir semejante atrocidad? Pues el mismo Biel, que sin razón atribuye a Pedro Lombardo y a otros partidarios de la primera opinión (a los cuales no nombra) la idea de las "dos cualidades morbosas, la una en el alma y la otra en la carne", y también les hace decir, con igual injusticia, a los partidarios de la tercera opinión que "la concupiscencia, *sobre todo la que* reside en el alma (2)", es cierta cualidad mor-

---

(1) *Coment. sobre las sentencias*, II, dist. 30, qu. 2: "Utrum peccatum originale sit aliquod positivum in anima, vel in carne". (Ed. Brixiae, 1574, vol. 2, fol. 152v.).

(2) *Ibid.*, fol. 152v, 154v. y 153: "duae qualitates morbidae, alia in anima, alia in carne".—"Concupiscentia est quaedam qualitas morbida maxime illa quae inhaeret animae".

bosa, siendo así que ni Sto. Tomás ni Escoto para nada mencionan aquí la *cualidad;* agravando el error de Biel, ¡nos vendrá el teólogo protestante dando como aliado de Pedro Lombardo, mal comprendido por él, a Sto. Tomás, peor comprendido todavía! ¿Y esto es lo que se llama escribir una obra científica? En realidad, la opinión que Biel atribuye a Pedro Lombardo es la que hacia mediados del siglo XIV sostuvo Gregorio de Rímini (1): Biel la hizo retroceder a Pedro Lombardo, que no la favoreció más que indirectamente (2) (mucho menos, por cierto, que Enrique de Gante). Es acreditarse de poco avisado dar como representante de esta opinión errónea a Sto. Tomás y a aquellos escolásticos que consideran la concupiscencia como el elemento material del pecado de origen; si afirman que la concupiscencia es el elemento material de este pecado es únicamente por la razón de que consideran la justicia original, arrebatada por este pecado, como un freno para las potencias del alma, caídas al presente en el desorden, y por lo mismo, como un freno para la concupiscencia (3).

Hay que decir que todo se embarulla al pasar por las manos de Dieckhoff. Incapaz de comprender ni a un solo escolástico de cuantos han escrito sobre esta materia, *y no habiéndolos tan siquiera leído*, no tiene empacho en atri-

---

(1) *In 2 Sent.*, dist. 30-33, qu. 2, a. 2 (Venetiis, 1503, fol. 101v.). He aquí, en pocas palabras, la opinión de Gregorio: "Peccatum originale essentialiter est concupicentia seu fomes; concupiscentia est realis qualitas existens in anima; ista qualitas causatur ex quadam alia qualitate corporali morbida, quam contrahit puer, i. e. ex libidinosa concupiscentia coeuntium parentum inficitur caro pueri". Por donde llegamos a esta conclusión: Ex qualitate morbida, quam ex parentibus contrahit *caro* pueri, causatur *in anima* quando infunditur, aliqua qualitas, *quae est peccatum originale*". Observemos de pasada que Seeberg (*Dogmengeschichte*, II, 172) da una idea falsa, o, por lo poco, más o menos inexacta de la opinión de Gregorio: "Insistía él empeñadamente sobre este particular... que la concupiscencia era el elemento material del pecado de origen". Es engaño; Gregorio pone la concupiscencia como *elemento formal* del pecado de origen, como *el todo del pecado original;* según él, la privación de la justicia original no era más que "un efecto del pecado de origen" (*ibid*). En este caso enseñaba lo contrario de Sto. Tomás y de Escoto.

(2) Llama él a la concupiscencia "una afección morbosa" (*morbidus affectus*) *II Sent.*, dist., 31, c. 3. Lo mismo hace en su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos.*

(3) Sobre las enseñanzas de los escolásticos que acabamos de nombrar, vease a Jos. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 400-413.

buírles opiniones de que ellos mismos han protestado. Para exponer las doctrinas de las realistas, se inspira Dieckhoff en la falsa exposición de un nominalista u occamista, cuyos errores empeora todavía él de su propia cosecha. Así es como forman su juicio sobre la escolástica los teólogos protestantes.

Y ¿cómo lo ha formado KOESTLIN "el machucho maestro" de los biógrafos de Lutero? Ese, por lo menos, tiene la honradez de confesar que en la exposición de la doctrina escolástica, se atiene con preferencia a la obra de Dieckhoff, y cuando cita a Biel, de Dieckhoff toma la cita (1). Ello es que, en fin de cuentas, los teólogos protestantes han de juzgar siempre de la escolástica según los datos de Lutero, y estos datos se han convertido para ellos en axiomas y principios incontrovertibles. ¡Pero, bajo los harapos de esta pobreza de método científico, jamás dejará de palpitar la más soberana arrogancia!

"Como ya lo hemos visto—añade Dieckhoff (2)—*la verdadera esencia del pecado original, la incapacidad absoluta de obrar el bien, ha sido mal entendida, en forma totalmente semipelagiana, por la escolástica en general y hasta por los mismos teólogos de la edad media* que siguen rigurosamente a S. Agustín". Pero ¿qué tiene que ver aquí el semipelagianismo (3)? En lugar de sólidos estudios, siempre nos hemos de encontrar con campanudas palabras y con latigazos al aire.

Es verdad que alguna que otra vez ha consultado Dieckhoff la *Suma* de Sto. Tomás y ha compulsado las citas; pero de nada le sirvió esta diligencia, por desconocer el

(1) *Luthers Theologie*, 2.a ed. (1901), I, p. 16 y s.
(2) *Luthers Lehre...*, p. 12. El subrayado es mío.
(3) La verdad es que se leen a cada paso cosas muy chuscas a cuento de semipelagianismo. P. TSCHAKERT, por ej., nos dice (*Protestantische Realenzyklopaedie*, III, 3.a ed., p. 209): "El semipelagianismo de Biel se manifiesta en esta frase: "Actus meritorius ex duobus dependet: ex nostro arbitrio libero et ex gratia". Según la *Protestantische Taschenbuch*, de Hermens y Kohlschmidt (p. 1666), el semipelagianismo debe su origen al hecho de que "además de la gracia, se le atribuyó al hombre una libertad, indudablemente amortiguada por el pecado, pero no destruída por él". ¡Por manera que la doctrina del libre albedrío, es el semipelagianismo! Pues entonces ya está demás toda la historia de los dogmas, y hay que renunciar a toda posibilidad de entenderse con los protestantes. (N. del P. Weis).

tecnicismo de Sto. Tomás, y buena prueba da de ello en su exposición de la doctrina de la gracia según el Sto. Doctor. Acabamos de ver que hace semipelagianos a todos los escolásticos; he aquí lo que dice sobre el "semipelagianismo" de Sto. Tomás: "Comentando las palabras de S. Pablo "(La elección) no depende, por lo tanto, de lo que se pueda querer o de lo que se pueda correr, sino de la misericordia de Dios" (1), dice Tomás que no hay necesidad de entender estas palabras en el sentido de que el hombre no quiera o no corra por su libre voluntad, sino que la voluntad del hombre no se basta para ello, y que debe ser movida por Dios y sostenida por él. *Volvemos a encontrar este semipelagianismo en la doctrina de Sto. Tomás sobre la gracia* (2)".

Lo que más arriba (T. I,, p. 109 y s.) hemos dicho contra Lutero, apoyándonos en S. Agustín, nos ahorraría el trabajo de repetir aquí lo mismo, porque en este caso es evidente que el picotazo no le toca a Sto. Tomás sino al preopinante que tan en ayunas está de lo que es el semipelagianismo. Veamos, sin embargo, dónde dice Sto. Tomás estas palabras, que es en el artículo en que se pregunta "Si el hombre está dotado de libre albedrío". Propónese en primer término esta objección: "Parece que no; porque quien tiene libre albedrío, tiene asimismo la facultad de querer y de no querer, de obrar y de no obrar: ahora bien; el hombre no tiene esta facultad por aquello del Apóstol: "El querer no depende del que lo desea, ni del que corre el correr". A esta objeción responde: "Las palabras del Apóstol no deben entenderse en el sentido de que el hombre no quiera o no corra en virtud de su libre albedrio, sino en el de que el libre albedrío no basta para ello si Dios no lo mueve y lo sostiene." ¿Será esto semipelagianismo? ¿Por ventura, según St. Tomas, la voluntad da principio a la obra de la justificación, y la gracia no hace más que venir luego en su ayuda, como lo sostenían los semipelagianos? Si damos crédito a Dieckhoff, y si es que sabe lo que se entiende por semipelagianismo, esta sería la opinión de Sto. Tomás.

(1) Rom., IX, 16.

(2) Obra cit., p. 12. El subrayado es mío. Dieckhoff se refiere a 1.a p., qu. 83 a. 1, ad 2.m.

Dice otrosí (*ibid.*, p. 14) que, según Sto. Tomás, es indispensable una preparación de parte del hombre, de suerte que nos remite al bien natural [preparando directamente en nosotros la venida de la gracia]; Sto. Tomás—dice Dieckhoff—habla "de la disposición para la gracia de parte del hombre que hace cuanto está en su mano", y nos remite a la primera sección de la segunda parte (1.a 2.ae), cuestión 112, arts. 2 y 3. Pero da la casualidad que en estos dos artículos *lo que enseña Sto. Tomás es precisamente lo contrario*: "Toda disposición del hombre a la gracia viene de la ayuda de Dios, ayuda *que mueve al alma hacia el bien.* Y de la manera misma, ese buen movimiento del libre albedrío mediante el cual se dispone el hombre para recibir el don de la gracia, es un acto del libre albedrío *movido por Dios.* No puede el hombre disponerse a la gracia *si Dios no lo predispone y lo mueve al bien.* No hay ni una sola preparación para la gracia *que no tenga a Dios por autor* (1)". De suerte que, según Sto. Tomás, Dios es el que da comienzo, y no el hombre. Los textos que cita Dieckhoff dicen taxativamente lo contrario de lo que él ha entendido.

Añade con el mayor aplomo: "Es de la incumbencia del hombre—dice Tomás—preparar su corazón, porque esta preparación se realiza mediante el libre albedrío".—No dice tal cosa Sto. Tomás, sino que *se limita a citar el texto de la Sagrada Escritura* "Es negocio del hombre disponer su alma" (*Proverb.*, XVI, 1), texto que él explica en el sentido de que primordialmente esta preparación *viene de Dios que mueve la voluntad* (2)". Es pues, Dios, el que da comienzo

(1) 1.a 2.ae, qu. 112, a. 2: Quaecumque praeparatio in homine (ad divinum auxilium) esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii *moti a Deo*".—Ad 2: "Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, *nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum*", etc.—Ad 3.m: "Ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, *nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat*".

(2) Quatum ad hoc [es decir, con la reserva de que la premoción divina es una condición *sine qua non* para disponerse], dicitur homo se praeparare sec. illud Proverb.: "Hominis est praeparare animam", et *est principaliter a Deo movente liberum arbitrium.* Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi".

a la disposición del hombre, aunque "no sin el hombre" como dice S. Agustín (1).

Continúa Dieckhoff: "Bien es verdad que Sto. Tomás agrega que el hombre no puede realizarlo sin la ayuda de Dios, que le mueve y lo atrae hacía sí". *¿Conque Sto. Tomás agrega, eh?* Lo que hay es que en todos los pasajes de la *Suma* en que le ocurre hablar de esa disposición de parte del hombre, y muy especialmente en el citado por Dieckhoff, considera la *premoción divina* como el *fundamento indispensable* y el primer elemento de toda preparación por parte de la voluntad humana, hasta el punto de que a muchos teólogos católicos se les antoja que la doctrina del Angélico restringe más la voluntad humana que la actividad de Dios.

¿De qué sirve, por lo tanto, que a continuación de las palabras que acabamos de citar, cite Dieckhoff algunos otros pasajes de Sto. Tomás que atan algo más corto aún a la voluntad libre? En el orden en que él los coloca, estos pasajes toman el cariz de concesiones arrancadas a la fuerza a Sto. Tomás; y aún limita el alcance de esta pretendidas concesiones al concluír: "A pesar de todo, siempre queda en pie *que también Tomás cifra la conversión del hombre que le dispone a recibir la gracia que le hacé agradable a los ojos de Dios, en el bien natural o moral, es decir en la dirección del hombre hacia Dios por el camino del amor natural hacia él*". ¡Ya estamos enterados! Según Santo Tomás, las obras que produce el hombre en el *orden natural, producen su conversión* y esta *conversión* en tal forma conseguida, es la *disposición* para recibir la gracia que lo hace grato en la presencia de Dios! ¡Exhibida tal caricatura de la doctrina de Sto. Tomás, ya no falta más que dejar caer el telón! (2).

---

(1) Utrumque (credere et velle) ipsius est, quia ipse (Deus) praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi *volentibus* nobis". *Retract.*, I, c. 23, n. 3. V. también *supra*, T. II, págs. 188 a 207.

(2) La exposición del pecado original en Herm. SCHMIDT (*Handbuch der Symbolik*, 2.a ed., 1895, p. 304), hace juego con la de Dieckhoff: "Aunque la Iglesia de la edad media no se ha olvidado de avivar el remordimiento del pecado, sin embargo se contraía siempre al *acto particular*, y por más vigoroso que en estos casos parti-

Y esta caricatura ¿no tiene tal vez más alcance que el de poner de manifiesto la ignorancia de Dieckhoff, hasta el punto de que había que aplicarle el dicho de Isidoro Isolani a Lutero: "Me sospecho que has gastado poco aceite en leer los volúmenes de Santo Tomás" (T. II, p. 186, n. 1), ¿o es que ha tenido *al mismo tiempo la intención* de hacer resaltar mejor la doctrina de Lutero del "no-mérito"? No me atrevo yo a decidir que la mala fe y el axioma de que *el fin justifica los medios* haya tomado parte en este escarceo. Sea como fuere, el célebre profesor debió haber tenido en cuenta que la doctrina del "no-mérito" procedió en Lutero de principios totalmente irreligiosos y anticristianos y señaladamente de esta máxima, fruto de su experiencia, de qua la concupiscencia es absolutamente invencible, y que esta doctrina tiene consecuencias anticristianas, como la de que Dios en su Ley y mandamientos nos pide lo imposible; de que nosotros no tenemos libre albedrío en la obra de la salud, y que Cristo ha cumplido la ley en lugar nuestro y él es el manto que cubre nuestra ignominia y el que debe hacerlo *todo,* y nosotros *nada.* El punto de vista religioso y moral, el punto de vista cristiano de Sto. Tomás excluye formalmente el de Lutero, que es irreligioso y anticristiano, como también sus juegos de cubiletes con la Biblia y S. Agustín.

Emprendámosla ahora con HARNACK, concretándonos asimismo a la *doctrina de la gracia,* según Sto. Tomás. Durante el discurso de esta obra me he entretenido más a menudo con Harnack que con ningún otro teólogo protes-

culares se manifestase este remordimiento *personal* de los pecados, con todo ello, la concentración de este remordimiento, por decirlo así, la conciencia de la reprobación y de la incapacidad absoluta [de evitarla], no podía abrirse camino porque la recapacitación de los pecados *particulares,* siempre llevaba consigo la de la posibilidad de una reacción individual, fruto de una voluntad libre siempre subsistente; en una palabra, la posibilidad del *mérito.* La entrada en la Iglesia entrañaba tambien la restitución del *donum superadditum.* Por lo que hace al pecado, el bautismo no solamente destruye el pecado, sino hasta su elemento material; la concupiscencia se convierte en un mero fómite del pecado, y este fómite no destruye la posibilidad de la actividad meritoria; la reintegración de las relaciones normales con Dios, permanece a disposición del hombre, que mediante esta actividad meritoria pone de su parte a Dios para que le sea propicio."

tante, y le tengo pedido muchas explicaciones sobre sus ideas falsas y contrarias a la historia. Vamos a ver aquí si entiende a Sto. Tomás mejor que sus correligionarios. En este trance, se nos presenta encaramado sobre los hombros de Dieckhoff y de Ritschl, y, por lo tanto debe de disfrutar un horizonte más amplio que ellos.

Empieza su disertación por una parrafada que no hace esperar gran cosa, o por mejor decir, que no hace esperar nada: "Donde no se encuentra lo que a la vez es más sencillo y más difícil, es decir, el amor filial y la fe en la doctrina del pecado, allí tambien la piedad y el estudio están condenados a tratar de *la naturaleza* y *de la moral* (*la naturaleza divina* y el *bien*) en interminables disquisiciones y a reconocer la "gracia" en la unión de estos dos elementos, para llegar por ahí finalmente, a ella cuando la razón se aclara y se da cuenta de sus alcances, a una mera *bagatela* y a una moral que reconoce su flojedad" (1).

Lo mismo que antes nos acaeció con Ritschl (T. II, p. 403), hay que tomar resuello en este chaparrón, con la diferencia, sin embargo, de que la fraseología de Ritschl es bastante menos incomprensible y menos alambicada. ¡Ni que se tratara de un chicuelo que se distrajera en recortar palabras y en pegarlas al azar una tras de otra en hilera interminable! La vulgaridad que le va en zaga, más que otra cosa, inspira lástima: "Esta empresa—dice—le corresponde a Dios que es la complacencia insondable, y que como único establecimiento de seguros sobre la vida, ha creado una fundación de gracias de complacencia igualmente insondable".

A continuación entra Harnack en materia, y he aquí el primer descubrimiento que nos hace sobre la doctrina de la gracia en Sto. Tomás: "*Lo que más maravilla en Tomás* es que en todo su tratado para nada tiene en cuenta el *modo específico* de la gracia, en cuanto que es "gracia de Cristo" (2)". *Y ¿sabe el lector lo que más maravilla en*

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3.a ed., III (1897), p. 556.
(2) *Ibid.*, p. 556, nota 1; subrayado por mí. Algunas páginas más adelante, repite su afirmación (p. 572, n. 2): "Puede asegurarse que ya Agustín, lo mismo que más tarde Tomás, en toda su teoría de la gracia, según ya tenemos dicho, está muy lejos de hacer

Harnack? Pues la frescura con que se deja en el tintero todo lo que le hace mal estómago, lo frívolo y superficial de sus trabajos, la ignorancia que denuncia la citada frase, y flotando por encima de todo, una arrogancia sin igual. Juicio severo parecerá éste con respecto a un hombre de tanta celebridad, pero no me ha de costar mucho demostrar que lo tiene bien merecido.

Una verdadera fatalidad pesa sobre la exposición de Harnack, Dice en el texto que "Según Tomás, los principios extrínsecos del acto moral, son la ley y la gracia. En la primera sección de la segunda parte (1.a 2.ae), al principio de la cuestión 90, dice: "El principio exterior que nos mueve al bien, es Dios; él nos instruye por la ley y nos ayuda con la gracia (1)". Desde la cuestión 90 hasta la 108, trata de la ley; en la cuestión 107, a. 4.o, dice que no hay duda que la ley nueva es más hacedera en lo que se refiere a los mandamientos exteriores, es más dificultosa en lo tocante a la "represión de los movimientos interiores". Desde la cuestión 109 a la 114 nos explica la teoría de la gracia" (2).

Harnack acertó a ver (en algo había de acertar), que las cuestiones desde la 90 hasta la 108 forman la *introducción fundamental* a la doctrina de la gracia en Sto. Tomás; de otro modo no tenía para qué hacer aquí mención de ello. *Estaba, por lo tanto, más comprometido a leer esas cuestiones.* Pero ¿las leyó, por si acaso, aunque no fuera más que superficialmente? No, y por desgracia suya, porque precisamente en las cuestiones 106 a 108 que constituyen el vestíbulo de su teología de la gracia, es donde trata San-

(1) *Summa*, II, 1, qu. 90 (preámbulo): "Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et juvat per gratiam".

(2) *Lehrbuch*... p. 556.

resaltar claramente el modo específico de la gracia *propter Christum et per Christum*". A renglón seguido tiene Harnack la avilantez de censurar a los Occidentales y señaladamente a Sto. Tomás "de haber permanecido en una incertidumbre completa sobre la forma de fundar una dogmática sobre la Cristología". ¡Por lo visto Harnack es el único que no tiene incertidumbres sobre esta materia, por más de que ni siquiera puede llamarse cristiano, toda vez que *niega la divinidad de Jesucristo!*

to Tomás *del modo específico de la gracia en cuanto gracia de Cristo, o gracia del Espíritu Santo,* que nos ha sido otorgada en virtud de los tormentos de Jesucristo, con lo que en adelante ya no volverá a tratar de ella más que de pasada.

En la cuestión 106, art. 1.o, dice Sto. Tomás: *"Lo más importante en la nueva Ley y en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que se otorga por la fe en Cristo. Por manera que la ley de la nueva Alianza consiste, sobre todo, en la misma gracia del Espíritu Santo, que es comunicado a los fieles de Cristo".*

En el artículo 2.o Sto. Tomás *coloca en primer término dentro de la nueva ley la gracia del Espíritu Santo interiormente otorgada, y enseña que, en este sentido la ley justifica.*

En el artículo 3.o he aquí el motivo que alega por qué la ley de la nueva Alianza no se ha dado desde el principio: *"La nueva ley es, ante todo, la gracia del Espíritu Santo* que no se debía dar en abundancia antes de que la redención hubiera removido el pecado que era el obstáculo que se le oponía".

En el artículo 4.o enseña que la ley de la nueva Alianza tiene que durar hasta el fin del mundo, y al estado presente no le ha de suceder ningún otro: *"La nueva ley es, no solamente la ley de Jesucristo, sino también la del Espíritu Santo,* según las palabras de S. Pablo (Rom., VIII, 2): *'La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús'.* Ya no hay, pues, que esperar otra ley (art. 4 ad 3.m)". Sin embargo, "así como el estado de la antigua Ley sufrió grandes modificaciones en el sentido de que unas veces fueron sus preceptos observados con la mayor perfección y otras completamente descuidados, así tambien el estado de la nueva Alianza se muda según los lugares, los tiempos y las personas, *según que la gracia del Espíritu Santo* (esto es, la de Cristo) *es más o menos perfectamente poseída por cada uno".*

En la cuestión 107, art. 1.o compara Sto. Tomás la nueva ley con la antigua; ambas a dos tienen el mismo fin —dice el Santo Doctor—conviene a saber, la sumisión a la voluntad de Dios; pero, con todo, hay entre ellas una diferencia que procede del mayor o menor alejamiento de este fin único. Según S. Pablo (Gal. III, 24), la ley antigua se asemeja a un pedagogo, en tanto que la nueva es la ley de la perfección. (Coloss., III, 14): "Este es el vínculo de perfección". Aunque también la ley antigua contiene preceptos de caridad, no comunicaba el Espíritu Santo,

"por el cual se ha derramado en nuestros corazones la caridad" (Rom., V, 5). La nueva ley se llama *"la ley de la fe"*, porque consiste sobre todo en la gracia que se ha dado interiormente a los creyentes, de donde le procede el nombre de *"la gracia de la fé"* (ad 3.m)". Por lo tanto, encierra ella "los hechos morales y los sacramentales" que también se llaman *obras;* pero en el nuevo Testamento, estas obras no ocupan el primer lugar, mientras que en el antiguo sí que lo ocupaban. Sin embargo, los que fueron justificados bajo la ley antigua, lo fueron *por la fe en Jesucristo*, y, por lo tanto, pertenecen al nuevo Testamento, según las palabras de la epístola a los Hebreos (Ad Heb., XI, 26): "Moisés tuvo en más estima el *oprobio de Cristo* que todo el tesoro de las riquezas de los egipcios (ad 3.m)".

En el artículo 2.o enseña Sto. Tomás que la nueva ley es la perfección o coronamiento de la antigua que también tenía *por fin la justificación.* "Aunque no podía producir la gracia, la representaba con ritos ceremoniales y la prometía de palabra; *en este sentido la ley nueva vino a perfeccionar la Ley antigua, y nos justifica por la virtud de la pasión de Cristo"*.

En la cuestión 108, art. 2, muestra que la ley nueva regula suficientemente los actos exteriores. "La Ley nueva no debía hacer prescripciones o prohibiciones en los dominios de la actividad exterior sino en cuanto fuere necesario para llevarnos a la gracia o para enseñarnos el verdadero y buen uso que debemos hacer de ella. Y como no podemos merecer la gracia por nosotros mismos, sino *solamente por Cristo,* el mismo Señor y sin intermediario alguno ha establecido los sacramentos que nos permiten adquirirla (1)".

Añade Sto. Tomás: *"Las cosas de la fé están por encima de la razón humana, y por eso no podemos alcanzarlas sino por la gracia* (2)".

En el mismo lugar enseña que *"la gracia que se nos da en los sacramentos de la nueva ley, viene únicamente de Cristo y por eso los sacramentos deben venir de Cristo* (3)".

---

(1) Qu. 108 art. 2: "Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, *sed per Christum solum,* ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per se ipsum: scilicet baptismum...&"

(2) "Ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam". (Qu. 108, a. 2, ad 1).

(3) "In sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent". (Qu. 108, art. 2, ad 2.)

En la cuestión 108, artículo 1.o dice: *"Lo principal* de la nueva ley es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por la caridad. Y *esta gracia se consigue por el Hijo de Dios hecho hombre,* cuya humanidad fué llena de la gracia, y de allí la recibimos nosotros. Por eso dice S. Juan: "El verbo se hizo carne", y luego añade: "lleno de gracia y de verdad"; "todos hemos recibido participación de su plenitud, y gracia por gracia", por lo cual dice a continuación que "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo". Y por eso conviene que se encauce hacia nosotros por medios exteriores y sensibles la gracia que mana del Verbo encarnado, y que esta gracia interior, por la cual se somete la carne al espíritu, produzca ciertas obras exteriores y sensibles".

"Así, pues, las obras exteriores pueden relacionarse con la gracia de dos maneras: la una sirviéndonos en cierto modo de vehículos que nos llevan a la gracia y tales son las obras de los sacramentos establecidos en la nueva ley como el bautismo, la eucaristía y otros más; y luego, también las obras exteriores pueden ser producidas por impulso de la "gracia..." (1).

Creo que bastaría con estas citas para demostrar la legitimidad de mi censura contra Harnack al tildarle de incompetente en la crítica del príncipe de los escolásticos. ¿En cuál otro ramo de la ciencia sería permitido tratar con tal superficialidad el asunto que se trae entre manos, la doctrina que se impugna y hasta a los mismos lectores?

Pero una vez que Harnack leyó realmente a Sto. Tomás y que lo cita en las notas, hace con ello traición a su misma inverosímil superficialidad. Detengámonos en los

---

(1) "Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. *Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum,* cujus humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joh. 1, 14: "Verbum caro factum est"; et postea subditur: "plenum gratiae et veritatis"; et infra (vers. 16): "De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia". Unde subditur (vers. 17) quod "gratia et veritas per Jesum Christum facta est". Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia *gratia a Verbo incarnato* profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur".

"Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt: uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam, et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta; sicut baptismus, eucharistia et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producuntur..." (1.a 2.ae., qu. 108, a. 1.)

comienzos de su estudio: en correspondencia con la frase arriba citada sobre los principios extrínsecos de las obras morales en Sto. Tomás (*Lehrbuch*..., III, 556 y s.), dice así: "Tomás trata desde luego de la necesidad de la gracia. El artículo 1.o decide que sin la gracia, el hombre es incapaz de conocer una *verdad cualquiera*".

Bueno, pero el caso es que esta afirmación *aparece formalmente* contradicha por el texto que, por cierto *mutilándolo,* aduce Harnack para probarla (1).

---

(1) 1.a 2.ae, qu. 109, a. 1: "Utrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit".—He aquí el texto, tal como lo cita Harnack (p. 557, n. 1) [para mejor inteligencia, pondremos entre corchetes los pasajes omitidos por Harnack]: "Non solum a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet (perfectionem sive) formam per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum".

["Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficatiam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem: ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur] intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, [ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire]. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, [sicut lumine fidei, vel prophetiae]; quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum".

"Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem.—[Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his, quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest"]

Mutilando así el texto de Sto. Tomás, esperaba, sin duda, Harnack que podría mantener su conclusión. ¿O ha sido una casualidad la omisión, no indicada siquiera por puntos suspensivos, de las esenciales palabras "movetur ad agendum"? Para que se vea con exactitud la doctrina de Sto. Tomás, la traducimos aquí lo más literalmente posible: "Sin embargo, toda forma impresa por Dios en las cosas creadas, tiene alguna eficacia con respecto a algún acto determinado, con respecto al cual tiene la virtualidad de su naturaleza; pero no puede *ir más allá,* sin que se le añada *otra forma,* como sucede con el agua que no puede calentar si primero no ha recibido el calor del fuego". ¿Es también otra casualidad que Harnack haya sustituído por puntos suspensivos la explicación que sigue a las palabras "intelligibilia cognoscenda": "la inteligencia es capaz de conocer algunas cosas inteligibles?" He aquí la suprimida explicación: "conviene a saber, las cosas inteligibles a cuyo conocimiento

Ya no hay nada capaz de espantarnos en un hombre que en tan sencilla empresa se deja correr en errores tan garrafales. Las frases que siguen son de la misma ralea. Insistiendo en el mismo tema del artículo 1.o de la cuestión 109 sobre la pretendida imposibilidad de conocer una verdad cualquiera un hombre desprovisto de la gracia, dice Harnack: "La exposición es tanto más notable, cuanto que lleva profundamente impreso el sello de las influencias aristotélicas". ¡Por supuesto! Y a pesar de ello, este aristotélico Tomás aun tuvo a bien enseñar que *"sin la gracia* (¡huele a Aristóteles!) el hombre es incapaz de conocer una verdad cualquiera"! Pero aun cuando la exposición susodicha ostentara la marca de fábrica aristotélica ¿habría que decir que por ello tenía que ser falsa?

Harnack parece descubrir la influencia de Aristóteles en lo que Sto. Tomás dice sobre el *movimiento*, puesto que

---

podemos llegar *con la mediación de los hechos sensibles*". ¿Es mera casualidad que tras del "perficiatur": "a no ser que la inteligencia sea corroborada por una luz más poderosa", suprima Harnack algunas palabras, es decir, precisamente las indispensables para la perfecta inteligencia de la doctrina de Sto. Tomás, que son las siguientes: "por ejemplo, por la luz de la fe o de la profecía"? ¿No es más que una casualidad que Harnack se haya dejado en el tintero la última frase del artículo? Y el caso es que esta frase es necesaria para darse cuenta cabal de la doctrina de Sto. Tomás: "Sin embargo, *algunas veces enseña Dios con su gracia* por vía milagrosa a algunos hombres ciertas verdades *que la razón humana podría alcanzar*, de la manera misma que en determinadas ocasiones produce milagrosamente un efecto que está dentro de la capacidad de la naturaleza humana".

Estas palabras no pueden tener más que un sentido, y es que *sin la gracia* puede el hombre conocer algunas verdades del orden natural, y esto es, a mayor abundamiento, lo que Sto. Tomás repite hasta dejarlo de sobra al responder a las dos primeras objecciones. El fuerte de Harnack se compendia sin duda en estas palabras: "Para conocer una verdad, *sea cual fuere*, necesita el hombre del *favor divino*". Pero, en ese caso, permítame que le diga que antes de echarse a escribir sobre Sto. Tomás, necesita familiarizarse con su *terminología* [y con una de las ideas fundamentales de su filosofía]. La ayuda de que aquí se trata, no es la "ayuda de la *gracia*", sino la "ayuda de la *moción*, o sea del concurso *general* de Dios, "mediante el cual una potencia es conducida a la ejecución de su *acto natural*". (Véase *supra*, T. II, ps. 187, 201 y 202). Esta moción es la que Harnack confundió con la gracia tomada en su sentido propio, es decir, con la gracia sobrenatural. ¡Menos mal! ¡Es evidente que la ignorancia de Harnack sobre esta materia no pasa de ser voluntaria *in causa!* Pero que conste que esta pícara equivocación le ha conducido a Harnack a un berengenal de conclusiones que no tiene el diablo por donde cogerlas.

en toda la cita es la única palabra que subraya: "Todo ejercicio de la actividad lleva consigo un *movimiento*". Pero ¿qué sentido da Sto. Tomás a esta palabra? Harnack se lo calla y hasta suplanta con puntos suspensivos el inciso de la frase de que Sto. Tomás la hace seguir: "tomando la palabra *movimiento* en su sentido *lato*, según el cual el *entender* y el *querer* son llamados movimientos, como se ve en el Filósofo, libro III, *De Anima*". (1). ¿Querrá negar Harnack que el *entender* y el *querer* sean movimientos espirituales? ¿Negará, otrosí, que este artículo no sólo ostenta el sello aristotélico, sino tambien el sello *paulino?* ¿qué viene a decir S. Pablo en estas palabras: "En él se cifra nuestra vida, nuestro movimiento y nuestro ser (2)"? Pues ello es lo mismo que enseña Sto. Tomás en este artículo.

Apartarse ahora, que nos va a soltar el toro: "Al mismo tiempo—dice Harnack—aparece aquí con claridad meridiana el intelectualismo de Sto. Tomás: la gracia—nos dice—*es* (3) *la comunicación de un conocimiento sobrenatural* (4). ¿Y nada más que eso es la gracia según Sto. Tomás? ¿Tan poco ha estudiado y tan mal ha comprendido al reo que hizo comparecer ante su tribunal? Añade a continuación: "Luego *la luz de la gracia* es *agregada a la naturaleza*". Y ahora viene la reflexión del sabio: "En am-

---

(1) "Usus quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod *intelligere* et *velle* motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III de Anima (1.a, 2.ae, qu. 109, art. 1.)

(2) Act. Ap. XVII, 28: "In quo vivimus, movemur et sumus".

(3) El subrayado es mío.

(4) ¡Siempre y en todas partes nos tienen que marear con sus ideas demasiado exclusivas! El uno no encuentra la gracia sino en la "iluminación" del entendimiento y el otro, sólo en la moción (y aun en la violencia) de la voluntad, siendo así que, según la doctrina teológica, lo que la gracia *habitual* otorga *desde luego y esencialmente al hombre*, es una naturaleza superior, el ser sobrenatural, y, por lo tanto, "*una cualidad de alma*", es decir, un "don habitual" que Dios confiere (S. Thom., 1.a 2.ae, qu. 110, a. 2) y agrega "a la esencia del alma" (ibid., a. 4). Los erróneos puntos de vista que lamentamos, provienen de que hay muchos que confunden la gracia *habitual* con la gracia *actual*. *Esta* no es más que un favor pasajero de Dios, "in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid *cognoscendum, vel volendum, vel agendum*, et hoc modo... non est qualitas, sed motus quidam animae" (*ibid.*, a. 2). Esta distinción no es, sin embargo, muy difícil de comprender (N. del P. Weiss).

bos casos, es funesta semejante añadidura; porque lo que es *añadido* no le es necesario al hombre para conseguir su fin; por lo tanto esta añadidura podría faltarle; (1) y si de hecho existe, es generadora de un valor sobrehumano, y, por consiguiente, de un mérito". Para comprender "lo funesta que es tal añadidura" hay que tener en cuenta que Harnack parte del supuesto de otra adición "funesta", pero que sólo le interesa a él personalmente, y es que, según Sto. Tomás, el hombre *sin la gracia* es incapaz de conocer una *verdad* cualquiera aun en el orden natural. Este "funesto" error suyo, le impidió ver que Sto. Tomás no considera necesaria la ayuda de la gracia para el conocimiento de las verdades que se refieren al fin *natural* del hombre, sino sólo para el de las que "*exceden* el conocimiento natural", y "especialmente las que pertenecen al dominio de la fe" (1.a 2.ae, qu. 109, a. 1).

No diré nada de más si afirmo que Harnack larga, por lo menos, *un gazapo* en *cada una* de las frases de esta crítica. Trabajo costaría encontrar otro historiador protestante, como no sea Dieckhoff, que haya estado jamás tan desafortunado. Se juraría que Harnack ha puesto todo su empeño en comprender al revés a Sto. Tomás. Sus reflexiones morales son de la misma estofa que sus *exposiciones* de textos. Y así escribe (*Lehrbuch...* III, 572 y s.): "Bajo el aspecto religioso, la doctrina de la gracia en Sto. Tomás presenta un doble cariz. Por una parte vuelve la vista a S. Agustín, y por otra parte se orienta hacia la disgregación del agustinismo que vino luego en el siglo XIV. Si se examina con atención el tomismo, se ve que, mediante una meditación de carácter muy religioso, se esforzó muy en serio en afirmar la eficacia exclusiva de la gracia divina; mas, por otra parte, hay que confesar que *sobre casi todos los puntos decisivos, la explicación viene a ser contraproducente*, porque el efecto propio de la gracia nos es allí representado con carácter en parte metafísico, y en parte

---

(1) Sin duda alguna. Y por eso mismo la gracia es un *don gratuito de Dios*, según lo enseña la doctrina católica. (N. del P. Weiss).

moral (1); *participación de la naturaleza divina,*—y *caridad*, unidas por el pensamiento de que *la caridad merece la vida eterna*". A estas palabras les pone Harnack la siguiente nota: "En tal caso, por más que se diga, la *fe* y la remisión de los pecados desempeñan aquí un papel muy secundario. La fé tan aína es "fe informe", *es decir, que aun no ha llegado a fe* (!), como "fe informada", es decir, que ya ha dejado de ser fe (!). La fe como *confianza interior*, no es más que una fase de transición (2)".

Aquí, al parecer, nos hallamos en el punto culminante del trastrueco que Harnack nos hace de la doctrina de Sto. Tomás.

¿Es cierto que el Sto. Doctor *"se esforzó en afirmar la eficacia exclusiva de la gracia divina"?* De ninguna manera, como tampoco lo es que haya afirmado la eficacia exclusiva de la fe o del libre albedrío. Atribuírle esta idea es desconocerlo de todo en todo. Como que si Sto. Tomás hubiera intentado afirmar *la eficacia exclusiva* de la gracia, se hubiera colocado en el punto de vista irreligioso de Lutero, y con él hubiera tenido que negar todos los actos vitales, y, sobre todo, el libre albedrío, y hacer del hombre un trasto inútil. Por manera que Harnack no ha comprendido la *idea fundamental* de Sto. Tomás.

Estando totalmente *preocupado* con las ideas y la fraseología de Lutero, se comprende que llegue a decir; "Por más que se diga, la fe no desempeña en Sto. Tomás sino un papel muy secundario. Yo podría responderle: "Pero no más secundario que en la Escritura y la Tradición". Solamente que Harnack no me comprendería; porque cuando se defiende la fé según Lutero, que es una fe imposible (*supra*, T. II, p. 262 y sigs.) a pesar de que el "reformador" le atribuye todas las posibles excelencias, no se puede llegar a tener más que una pálida conjetura, y no una cabal idea, no

---

(1) Claro está; porque, a pesar de su carácter sobrenatural, la gracia no excluye la cooperación del hombre, antes al contrario, la reclama y la sostiene. (Nota del P. Weiss).

(2) La "confianza" (*fiducia*), o como la llama la doctrina católica, la virtud teologal de la esperanza, es diferente de la fe (*fides*), tanto de la fe informe (*fides informis*) como de la fe informada (*fides informata*); es una virtud especial. (Nota del P. Weiss).

solamente del concepto de la fe en Sto. Tomás, sino aún de la misma naturaleza de la fe cristiana.

Así lo confirman estas otras palabras de Harnack: "La fe no-informada, *no es todavía fe,* y la fe informada ya no es fe". No quiero responder a esta necedad; ya he probado contra Lutero que una afirmación como ésta no puede proceder más que de conocer la escolástica *sólo a medias* (1). Por cierto que esta sentencia no es original de Harnack, sino un préstamo de Ritschl.

Y, últimamente cuando concluye que en Sto. Tomás la fe, considerada como confianza interior, no es más que una fase de transición, acaba de poner de manifiesto su ignorancia. *Sto. Tomás no enseña ni admite jamás esta fe luterana* y Harnack se empeña en colgársela de contrabando. En ese caso ¿qué posibilidad hay de entenderse con Harnack? ¿Qué vamos a hacer con un hombre que no comprende bien a Lutero ni sus "pensamientos más originales", ni menos la escolástica y sobre todo, a Sto. Tomás? ¿Qué partido se ha de tomar con quien *no quiere* comprender a Lutero como debe ser comprendido, ni tampoco *quiere ni puede* entender a Sto. Tomás como debe ser entendido?

Esto se patentiza asimismo en lo que dice acerca del *mérito;* no quiere reconocer que si Lutero ha negado el mérito, ha sido a consecuencia de su idea irreligiosa e inmoral, según la cual en la obra de la justificación el hombre no era más que un zoquete, un trasto inútil y sin libre albedrío, de tal suerte que en lo sucesivo habría que decir: dormir y no hacer nada, he aquí la ocupación de los cristianos. Tampoco

(1) Supra, T. II, p. 296 y s. Puesto que se trata de Sto. Tomás, recomiendo a M. Harnack que lea con atención, además de los ya citados artículos, los pasajes siguientes: 2.a 2.ae, qu. 6, a. 2; qu. 4, a. 4, donde dice Sto. Tomás: (ad 4) "De que la fe informada se convierta en informe, no se sigue que *cambie* la fe; lo que cambia es el *sujeto* de la fe, es decir, el alma: unas veces posee la fe sin la caridad y otras con la caridad". Harnack no comprende una pizca de todo esto; pero aun cuando comprendiera la doctrina de Sto. Tomás, se quedaría a obscuras en este punto, porque no admite ni la fe informada ni la fe informe. Como lo enseña Sto. Tomás en este mismo tratado de la fe (qu. 5, a. 3), el hereje que se obstina en rechazar, aun cuando no sea más que un solo artículo de la fe, no posee *ni* la fe, informada ni la *fe* informe.—[El mismo Lutero reconoció siempre que la fe necesita ser integral. V. A, Weis, *La Psicología de Lutero y del Protestantismo,* libro I, c. I; libro II, cap. III, en ambos hacia el final: N. del P. Weiss].

Harnack ha comprendido la doctrina de Sto. Tomás ni la doctrina católica en general: que se puede *merecer* la vida eterna, por más de que la fe y la gracia, es decir, los fundamentos de la adquisición de la vida eterna, son *gratuitos*. Por lo general, él y todos los protestantes no entienden una palota de los misteriosos encadenamientos de la actividad de Dios y la del hombre, de la gracia de Dios sobrenatural y libre y del libre albedrío en la humanidad.

Si Harnack no quiere tomarse la molestia de agenciarse la libertad del espíritu y de abandonar por completo sus prejuicios luteranos, entregándose a un estudio objetivo y profundo de la doctrina católica y de la sana escolástica, que se despida del campo de la edad media y que se retraiga al de la antigua literatura cristiana que a menudo ha cultivado con buen éxito. Pero como comentador de Sto. Tomás, trabajo le mando para que jamás llegue a conquistarse una corona de laurel.

Desde luego que estas censuras no le atañen únicamente a Harnack, sino en general a todos los teólogos protestantes de todos los matices. Todos ellos están más o menos descalificados para entender a los escolásticos. Por otra parte, cuando se trata de poner los hitos de división entre el protestantismo y el catolicismo, les ciegan los *prejuicios* y no ven los dominios católicos sino con anteojos luteranos (1). Los llamados protestantes liberales miran con escama y hasta detestan a la Iglesia católica por el solo hecho de que enseña lo sobrenatural, y porque no quiere hacer de la creencia en la Revelación un cuento de encantamiento (2).

Nada tenemos *nosotros* que temer de una exposición exacta de la doctrina católica y de la sana teología; por el contrario, la *deseamos* y hasta la *exigimos*. ¿Están, a su vez, dispuestos los teólogos y pastores protestantes a de-

(1) Basta fijarse, por ejemplo, en la forma en que SEEBERG, dominado por sus ideas luteranas, entiende la *doctrina de la contrición* y de las *indulgencias* de los teólogos católicos anteriores a la Reforma. V. el profundo estudio de N. PAULUS en la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXV (1901), p. 788 y s.

(2) Un cuento tártaro o un cuento de Hadas. Los franceses llámanlos cuentos de *Piel de Asno*, que era el nombre de una princesa encantada en uno de los tan celebrados cuentos de encantamiento de CARLOS PERRAULT.

sear, exigir y aceptar igualmente las conclusiones de una **investigación** imparcial sobre la doctrina de Lutero? **Hasta** el presente han dado pruebas de lo contrario, porque se temen que una crítica sin prevenciones haga desplomarse a Lutero y al luteranismo.

***

Que los protestantes ortodoxos, esto es, los que procuran mantenerse en el terreno cristiano, reflexionen, pues, de buena fe sobre el odio infernal de Lutero contra la Iglesia y el papado, sobre todo, a contar desde la época en que proclamó (10 de julio de 1520): "La suerte ya está echada, y me rechiflo en todos los furores y favores de Roma; *renuncio para siempre a reconciliarme ni a comunicarme con ellos* (1); que recapaciten sobre aquel odio que le hacía considerar como lícito *cualquier* medio o *cualquier* arma contra el papa, el papado y los papistas; aquel odio que lo impulsaba a condenarlos a todos a la muerte y a los abismos infernales (2); ¿no bastará esto solo para darles que

(1) "A me quidem; jacta mihi alea, contemptus est Romanus furor et favor; *nolo eis reconciliari nec communicare in perpetuum*" (Enders, II, 432; Lutero a Spalatino).

(2) Volveré a hablar sobre esta materia en el segundo volumen, donde trataré *del punto en que vinieron a encontrarse Lutero y la contemporánea corriente de decadencia*. [Este segundo volumen, publicado en 1909, sufrió considerables modificaciones de mano del P. Weiss, y, entre otras variaciones, resultó eliminada esta curiosidad que prometía ventilar el P. Denifle]. Digamos solamente dos palabras sobre el principio, el medio y el fin de su vida herética. En junio de 1520 decía en el prefacio del *Epitoma Responsionis*...: "Nunc vale, infelix, perdita et blasphema Roma, pervenit ira Dei super te, sicut meruisti in finem... relinquamus ergo Babylonem, ut sit habitatio draconum, lemurum, larvarum, lamiarum, et juxta nomen suum confusio sempiterna". Y al fin: "Mihi vero videtur, si sic pergat furor Romanistarum, nullum reliquum esse remedium, quam ut Imperator, reges et principes vi et armis accincti aggrediantur has pestes orbis terrarum, remque jam non verbis, sed ferro decernant... Si fures furca, si latrones gladio, si haereticos igne plectimus, cur non magis hos magistros perditionis, hos cardinales, hos papos et totam istam Romanae Sodomae colluviem, quae Ecclesiam Dei sine fine corrumpit, *omnibus, armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus*, tanquam a communi et omnium periculosissimo incendio nos nostrosque liberaturi?" (Weim., VI, 329, 347). En 1531, escribe en su libelo "*A los Alemanes*": "Para terminar, haremos juntos una corta peregrinación: ellos (los papistas) en los abismos del infierno, hacia su Dios de mentiras y de asesinatos al cual han servido con mentiras y con asesinatos, y yo, hacia mi Señor Jesucristo, *a quien he servido en la verdad y en la mansedumbre*... Reunámonos ellos y yo: ellos en el infierno, en el nombre de todos

pensar y obligarlos a decirse: "Pero ¿cómo el espíritu de Cristo habrá podido habitar en un hombre que con tal odio satánico apagó en su alma hasta la más débil centella del espíritu cristiano?" Si además, tanto ellos como los protestantes liberales se avinieran a examinar con atención y sin parcialidad las doctrinas de Lutero, sus arterías, sus embustes, sus falsificaciones, su sofismas, su vida y conducta del todo vacías del espíritu de Dios, sus perjurios contra el mismo Dios, sus bufonadas, sus chocarrerías, su falta de moderación, sus groserías indecentes, y en una palabra, a Lutero con criterio puramente humano, se verían precisados a rechazar con espanto a semejante mónstruo.

Por culpa de Lutero llegó a desaparecer en muchos de sus adeptos aquella antigua *lealtad* del carácter alemán, porque el "reformador" les había inoculado la zorrería, la perfidia y la hiprocresía (supra, T. I., p. 100--04; 135-138 *et passim*). Su evangelio hizo romper los diques a la corrupción anterior, atrayendo sobre Alemania desdichas sin cuento, habiendo sido él también el que asentó los cimientos de la incredulidad y el indiferentismo de los tiempos modernos. *Estos hechos innegables* deben, por fin, hacer cisco todas esas baladronadas corrientes, como la de que *"Lutero es el hombre más grande entre todos los alemanes* y la de que *"él es el libertador más insigne que vieron los siglos"*. No cabe duda de que a los protestantes se les hará cuesta arriba el renunciar a esta lamentable fraseología: pero si son personas sensatas; si hasta el presente no han pecado nada más que por ignorancia y si no han imitado a su "padre" que de antemano cortó todos los puentes por

---

los diablos, y yo en el cielo, en el nombre de Dios. Bien seguro estoy de que nadie deseó menos hacerme daño a mí, que yo hacerlo a los demás... ¡Mi vida por fuerza tiene que ser el verdugo de ellos y mi muerte su demonio"! (Erl., 25, 7-8).—En 1545, en su escandaloso librejo *Contra el papado*, decía: "Se debería echar el guante al papa, a los cardenales y a toda esa trinca de tunos de la idolatría y santidad papística, *tirarles a estos blasfemos de la lengua hasta que les alcance a la nuca y clavársela por detrás al travesaño de la horca*, por el mismo estilo que ellos emplean al taladrar las bulas para pasar los cordones de los sellos". (Erl., 26, 155). V. *supra*, p. 509, y la figura IX del Retrato del Papado, p. 525 de este tomo.

donde hubiera podido restituirse a la Iglesia (1), la gracia de Dios les tocará el corazón y acabarán por reconocer sus errores. ¡Ah, si se volvieran a Dios y le pidiesen con insistencia el *recto* sentido, que encarrilase y alumbrase su entendimiento y les otorgase la fe pura y verdadera (2) y el valor y la energía de obrar según su conciencia!

Ah, si se decidieran a *practicar* el cristianismo, a modelar su vida en el Evangelio verdadero, puro y sin amalgama, y no en el evangelio de Lutero que no es más que una caricatura y una falsificación! El brazo de Dios no se ha encogido todavía, y en ese caso, bien seguro estoy de que acabarían por exclamar conmigo:

¡ABANDONEMOS A LUTERO, Y VOLVAMONOS A LA IGLESIA VERDADERA!

---

(1) *En la Confesión de la Cena de Cristo* (1528, depués de haber expuesto su profesión de fe con todos los errores que había predicado y extendido tras de su ruptura con la Iglesia, dice así (Erl., 30, 373): "Por eso les pido a los corazones piadosos que rueguen por mí para que me mantenga firme en esta fe hasta el cabo de mi vida, y que tengan a bien dar testimonio de ello. Porque si, *lo que Dios no permita, las tentaciones y congojas de la muerte me obligaran a decir otra cosa, téngase desde ahora por no dicha, y ahora de antemano declaro públicamente que cuanto diga entonces en contrario, todo es nulo y de ningún valor, e inspirado por el diablo.* Que mi Señor y Salvador Jesucristo, por siempre bendito, me ayude a mantener esta resolución. Amén." Y conste que no fué inspirada por el vino esta blasfemia, como con tantas otras afirmaciones le había sucedido, supuesto que él mismo nos dice explícitamente lo contrario: "*No estoy ni borracho ni distraido en este momento;* sé lo que me digo, y conozco perfectamente lo que me aguarda a la venida del Señor Jesucristo en el juicio postrero" (p. 363).—Aquí tenemos la explicación de esta frase que escribía el año anterior (1527): "Jamás se ha oído decir que se haya convertido un heresiarca; este pecado es demasiado grave, es una blasfemia contra la palabra de Dios, es un pecado contra el Espíritu Santo. *Por ello deja Dios en su obstinación al que lo comete*". Weim., XXIII, 72.—O, como escribía en el mismo año en otra ocasión: "Un heresiarca se convierte muy dificultosamente, y, por lo común, se mantiene *en su pertinacia;* pero los seducidos por él, pueden convertirse". (Supra, T. II, p. 47.)

(2) El grande humanista y pedagogo español Luís VIVES, contemporáneo de Lutero, dice con mucha razón al final de su obra "*De veritate fidei christianae libri* V (Opp., ed. MAJANSIUS, Valentiae, 1782-1790, VIII, 455): "La fe es una gracia de Dios que no se puede alcanzar ni conservar sino es por la oración; la razón y la ciencia, únicamente pueden *prepararla y fortalecerla.*

APENDICE I.

LOS RETRATOS DE LUTERO

En la primera edición de esta obra, dedicaba el P. Denifle un capítulo a *Lutero según sus retratos* (ps. 815-828): "su fisonomía era la misma de sus libros", nos decía el autor, es decir, una desgraciada imagen de aquella alma desgraciada. Confesaba, sin embargo que en este linaje de estudios, los datos se prestan a muy diferentes interpretaciones, y que daba por descontado que sus personales ideas no eran ajenas al colorido de la descripción, y que, por ello se limitaba a permitirse este escarceo en *apéndice* y nada más que a título de *opinión* personal.

En la segunda edición advierte el P. Weiss que esta consideración había cavado y ahondado tanto en el P. Denifle, que "ya había dejado dicho que en ella suprimiría este capítulo" (1); conforme a su voluntad el P. Weiss se concreta a estampar los retratos de Lutero acompañados de una reseña histórica de cada uno de ellos (2).

Tales son los retratos que aquí reproducimos, advirtiendo, sin embargo que en el folleto de PREUSS *"Los Retratos de Lutero"*, hay algunos que nos han parecido más presentables (3); y además, en el grabado de 1523 que en Denifle lleva el No. II, lo hemos sustituído por otro de 1521, que aunque es de la misma paleta, es, en opinión de todos, más expresivo, como que es "el más hermoso y palpitante retrato que Cranach nos ha proporcionado de Lutero" (4). Difícil sería precisar si es el que favorece más al "re-

---

(1) Edic. alem., debajo del retrato n. I. V. además *infra* la última página del opúsculo contra Harnack y Seeberg.

(2) Al dar cuenta de esta segunda edición, aprueba esta supresión el Dr. N. Paulus, *Koelniche Volkszeitung; Luterarische Beilage*, 7 de junio de 1906 (no. 23 de 1906), p. 173.

(3) Hans PREUSS, *Lutherbildnisse* (Leipzig, 1912), ns. 2, 11, 14, 15; *infra*, ns. 1, 3, 6, 7.

(4) Ed. FLECHSIG, *Cranachstudien*, I (1900), p. 55; v. tambien Hans PREUSS, p. 8; en este librito tiene el No. 6. *No hemos creído oportuno hacer más comentarios en esta colección.* Si se desean más pormenores, consúltense Boehmer y Preuss con las fuentes que ellos indican.

formador": el entrecejo fruncido, las cumplidas aletas de la nariz y el embudo de los labios, todo parece indicar en él no tanto su carácter enérgico como un orgullo y una testarudez que nada tienen de religioso. Y nada tiene de extraño, si se tiene en cuenta que éste era el Lutero de 1521, ya condenado por el papa y haldas en cinta para comparecer ante la dieta de Worms; pero a la vista está que semejantes arrestos son muy diferentes de la apacible mansedumbre de Cristo durante su pasión.

En una breve biografía de Lutero, folleto de propaganda, pero de miras muy personales, dice BOEHMER que ninguno de los retratos de Lutero nos reproduce su verdadera fisonomía, y señaladamente "aquellos ojos demoniacos que despedían relámpagos y centelleaban como estrellas, aunque era punto menos que imposible fijarse en ellos" (1). Por cierto que es de lamentar que un Alberto Durero o un Holbein no nos hayan dejado un buen grabado o un buen cuadro de Lutero. Al lado de los ojos incisivos y penetrantes de los personajes de Durero, y de la olímpica mirada de los Holbein, los ojos que Cranach graba en los suyos, desmerecen mucho: con aquella mirada tierna y lánguida, nos producen la impresión de que se están defendiendo a brazo partido contra la modorra.

Sin embargo, creemos que por los nueve retratos que siguen, se podrá el lector formar una idea bastante aproximada de la fisonomía de Lutero, y los grabados del apéndice sobre el *Retrato del Papado* permitirán asimismo formarse una idea todavía más precisa de sus preocupaciones dominantes durante los últimos años de su vida.

---

(1) H. BOEHMER, *Luther im Lichte der neurem Forschung* (1910), p. 4.

I



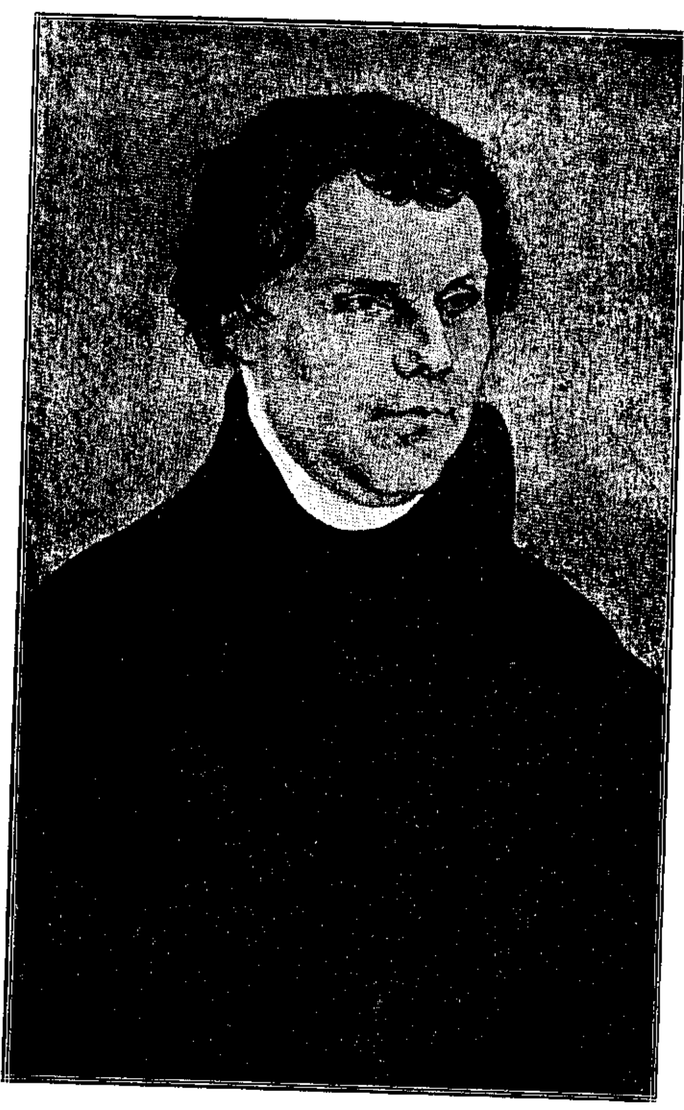
Lutero en 1520. Grabado de Lucas CRANACH. (Fr. LIPPMANN, *Lucas Cranach Sammlung von Nachbildungen seiner vorzüglichsten Holzschnitte und seineer Stiche,* 1895, n. 61.)

II



Lutero en 1521. Grabado de Cranach, (LIPPMANN, *obra citada*, n. 62.)

III



Lutero en 1526. Cuadro de Cranach (Berlín; *Colection Kauffmann;* ed FLECHSIG, *Tafelbilder Lucas Cranachs,* 1900; n. 85.)

IV



Lutero en 1529. Del estudio de Cranach. (Florencia, *Galleria degli Uffizi;* v. O. v. LEIXNER, *Geschichte der deutschen Literatur*, 6.a ed., 1903, I, 209) :

V



Lutero en 1532. Del estudio de Cranach. (Pinacoteca de Munich).

VI



Lutero en 1532. Del estudio de Cranach (*Galería* de Dresde). A la derecha se lee: Obdormivit in Domino, 1546, 18 de Feb., aetatis suae 63.—1532, Aetatis suae 50.

VII



Lutero en 1533. Del estudio de Cranach. *Museo germánico* de Nuremberg.

VIII

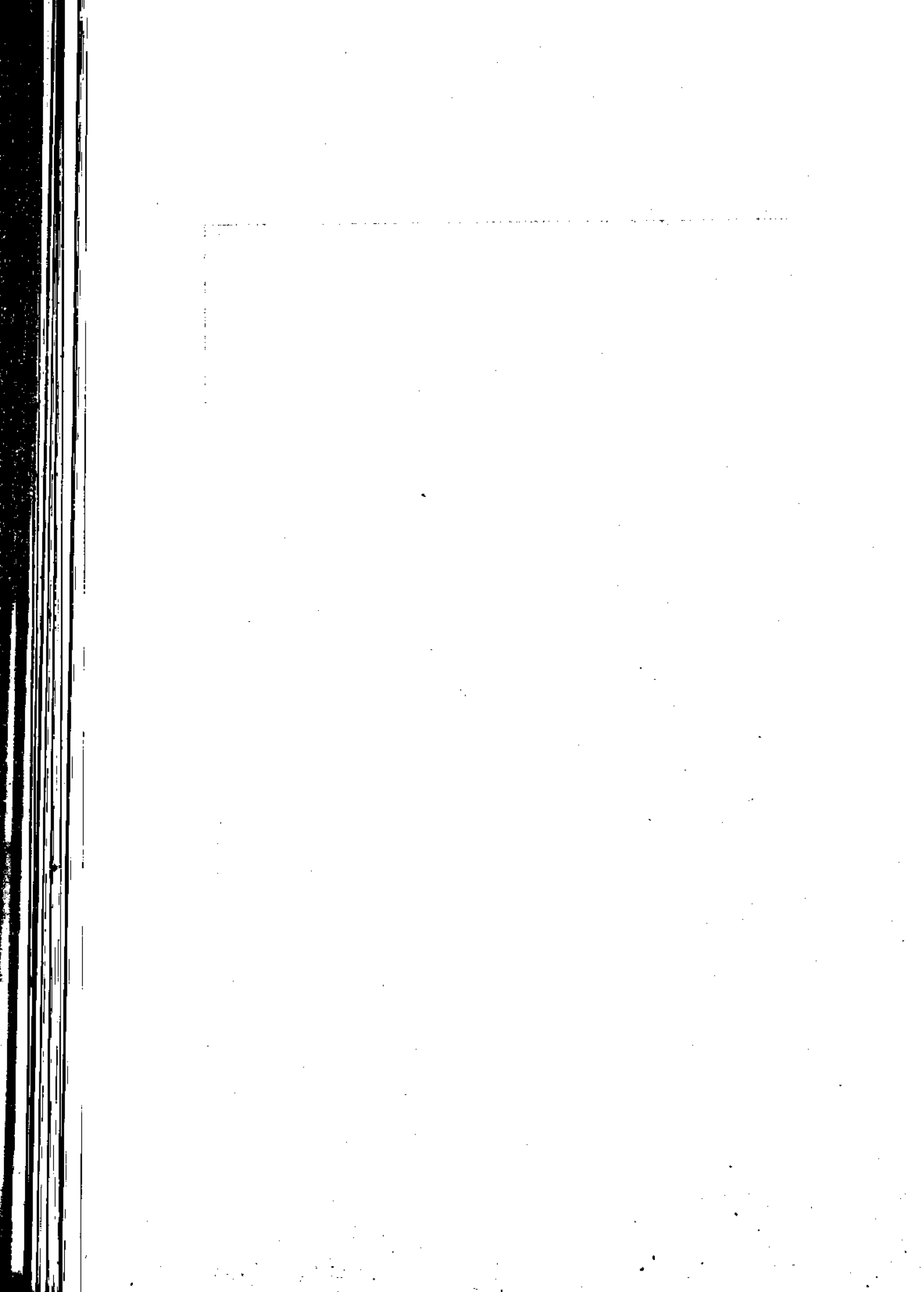


Lutero en 1543 (?). Del estudio de Cranach. Florencia. *Galleria degli Uffizi.*

IX



Lutero muerto, por Lucas FORTNAGEL. Leipzig, *Biblioteca de la Universidad.*



APENDICE II.

EL RETRATO DEL PAPADO.

(*Abbilung des Bapstum durch Mart. Luth. D. Wittemberg.*, 1545.)

Este infame librejo es en el día muy raro, como lo advierte el P. Denifle (1). No figura en ninguna de las ediciones de las obras de Lutero, y veremos lo que hacen con él los editores de Weimar (2), ya que nadie pone en duda la autenticidad de estos grabados, y las páginas que siguen unidas a lo que ya queda dicho atrás (ps. 503-513), robustecerán para lo futuro esta certeza. Por otra parte, la edición de Weimar ha publicado *con sus grabados correspondientes El PASIONARIO DE CRISTO Y DEL ANTECRISTO* (3) que tiene *mucho menos de Lutero* que el *Retrato del Papado* (4).

[Aquí hace el autor de este apéndice un minucioso relato de las infructuosas diligencias que llevó a cabo para procurarse por algún tiempo el ejemplar de Worms, que es el descrito por Denifle, y en su defecto, el de la *Marienbibliothek* de Halle, de que también habla el mismo Padre, y es el descrito por Foerstemann en el *Serapeum* (1841), con el fin de obtener su reproducción fotográfica que había de figurar en la edición francesa de esta obra; perdida toda

---

(1) *Supra*, p. 506. Supone Denifle que los ejemplares han sido destruídos intencionadamente por los protestantes, lo cual es muy probable: Boehmer dice que hoy en día estos grabados y versos serían secuestrados por la policía (H. BOEHMER, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 2.a ed., 1910 p. 105).

(2) Y veremos también si las bibliotecas de Worms y de Halle se resisten a proporcionar sus fotografías con la tenacidad que usaron conmigo. (Dr. Pacquier).—En un catálogo de 1.o de abril de 1913 se anunciaba que estaba en prensa el tomo L. que debe contener los escritos de Lutero desde 1540 a 1546 en que murió. (*Inhaltsverzeichnis der bis 1. April 1913 erchienenen Baende von D. Martin Luthers Werken. Kritische gesamtausgabe.* Weimar, Hermann Boehlaus Nachfolger).

(3) Weim., IX, p. 701 y s., y apéndice I.

(4) Según queda dicho (p. 499) Lutero fué el inspirador del *Pasionario;* pero se le dió la última mano cuando el "reformador" estaba en Worms; sus autores inmediatos fueron Melanchthon y el jurista Schwertfeger.

esperanza de lograr ninguno de los dos citados ejemplares, se echó a buscar el de la *Biblioteca* (Halle) *de Lutero* en Wittenberg (1), habiendo obtenido el mismo resultado negativo. En esto (septiembre de 1912) vió la luz pública el tercer volumen del *Luther* del P. Grisar, en cuya página 356 halló el rastro de los dos ejemplares del *British Museum*, que cita este Padre del catálogo impreso (2) de aquella biblioteca, que Paquier había hasta entonces desairado en su vana esperanza de conseguir alguno de los ejemplares de Alemania. Ya en aquella pista, todo fué coser y cantar, y el bibliotecario Mr. Herbert le proporcionó un fotógrafo habilísimo, Mr. Donald Macbeth, a quien se deben las exactas reproducciones que aparecen en este libro. Con ellas en la cartera, se trasladó a Alemania y en el *Lutherhalle* de Wittenberg consiguió tener a mano el codiciado ejemplar. Cedámosle la palabra a tan competente y amable Señor]:

"Por fin ¡ya me hallaba en posesión del objeto de mis desvelos! Entonces me entretuve dos horas enteras cotejando el ejemplar de Halle, bien grabado en mi memoria, con el de Wittenberg que tenía delante de los ojos, y uno y otro con las fotografías de los dos ejemplares del *British Museum*. El ejemplar de Wittenberg produce la misma impresión que el de Halle; como él, carece de título; los grabados son muy parecidos y las inscripciones se hallan trazadas con los mismos caracteres burdos, latinos arriba y góticos abajo. Sin embargo, no deja de haber algunas divergencias de fondo y forma en estas inscripciones, hasta en las que aparecen en el interior de los dos grabados que

(1) Christian SCHUCHARDT, *Lucas Cranack des aelteren Leben und Werke*. Leipzig, III, 1870, p. 230. Este ejemplar ha sido muy minuciosamente descrito por Camilo WENDELER en el *Archiv für Litteraturgeschichte*, t. XIV, 1886, p. 17-40; pero no tuve conocimiento de este estudio hasta más tarde.

(2) *Catalog of printed books*, en la palabra *Luther* (*Martin*), p. 30, ns. 554, e, 38 y 11.517 c. [27].—Koestlin—Kawerau hacen asimismo, aunque muy sumariamente, esta indicación (*Martin Luther*, V, ed., 1903, II, 692).—El catálogo del *British Museum* designa así estos grabados: [*Abbildung des Bapstum*. A collection of thirteen satirical woodcuts relating to the Papacy; with German legends, most of them bearing the name of Luther]. (Nuremberg?) 1545, fol. *Without title page*.

Abbildung des Bapstum durch Mart. Luth. D. (Nine woodcuts, with German legende in verse). Wittemberg, 1545 (reprinted 108?), in 4.o.

representan al papa lanzando una excomunión, y a Clemente IV degollando al joven Conradino (1). *Tampoco hay un solo ejemplar en el cual los textos sean absolutamente idénticos.*

"Mas el ejemplar de Wittenberg está mejor conservado que el de Halle, si bien todos sus grabados aparecen coloreados o, mejor dicho, pintarrajeados a mano; pero en Halle también lo están muchos, y en general presenta mejor aspecto el de Wittenberg; tiene una hermosa encuadernación en vitela roja, y, a pesar de los colores que los vulgarizan, los grabados conservan todavía cierta frescura En Halle, por el contrario, tanto la encuadernación como las figuras son viejas y sobadas. Además estos grabados están allí adjuntos a una colección de librejos de 1530 a 1545, sobre los asuntos religiosos de Alemania, y como las inscripciones ocupan más espacio que los folletos susodichos, para igualar la encuadernación, tuvieron la ocurrencia de recortarlas y pagar cada una de ellas a la cabeza del siguiente grabado, y la última, en la parte superior de la hoja que sigue en blanco".

***

"Con respecto a los dos ejemplares de Londres, de los catorce grabados del primero, conviene desde luego, descartar cuatro que no pertenecen a nuestro opúsculo: dos contra Alejandro VI, con una explicación satírica (2), una zumba grosera contra el papa y los monjes, y otra desvergüenza muy obscena contra los monjes en concreto, acompañada cada una de ellas de su copleja burlesca. Pero los diez restantes grabados son los del *Retrato del Papado* y *creo poder asegurar que son idénticos a los de Halle y Wittenberg,* con los mismos requilorios en los grabados y las mismas letras gordas en las incripciones superiores e infe-

---

(1) V. WENDELER, *art. cit.*, donde advierte muy al por menor las divergencias.

(2) Por lo demás, carece de títulos, y únicamente el encabezamiento de la primera figura del Asno-Papa, lleva en lo alto la nota de la cual Denifle (*supra*, p. 505) cita algunas palabras y en una tarjeta de escritura moderna, dice así: "Bilder zu Luther: Teuflisches Papsttum. Angebliches Unikum: Figuras luteranas: el papado diabólico: ejemplar probablemente único" Lo que era, en efecto, verdad hacia el año 1850.

riores" (1). [Las diferencias son muy accidentales y el Dr. Pacquier las especifica en una larga nota que creemos innecesario reproducir en la edición española. N. del Tr.].

Este ejemplar fué el que pensé en un principio reproducir en esta obra, pero desistí de mi propósito porque también están sus figuras coloreadas, y aun de mano más bellaca que las de Wittenberg, y por más de que el dibujo sea más correcto en este ejemplar que en el otro en cuyo favor acabé por decidirme, las estampas están muy deterioradas y borrosas, y los que entienden del arte me dicen que en algunos retazos es imposible revelar el grabado oculto bajo el chafarrinón del colorido. Por último, el tamaño desaforado de las inscripciones, menoscabaría el lugar necesario para los grabados. Por lo cual, me decidiré a dar la preferencia al segundo ejemplar de Londres..."

En ésta, *los grabados son parecidos a los de Halle y de Wittenberg* (2), y tienen pocos milímetros menos de dimensión, con las mismas actitudes de los personajes. Sin embargo, si se fija un poco más la atención, se advierten dos a tres divergencias: los rasgos son, en general, menos finos y algunos algo desgastados; hay también algunos pormenores que los diferencian, y en la escena, por ejemplo, en que Clemente IV le rebana la cabeza a Conradino, la tiara del papa está encimerada de una especie de cabeza de diablo que lanza destellos; estos destellos son aquí más uniformes que en los otros tres ejemplares.

Las inscripciones que hay en el interior de dos de estos grabados ofrecen el mismo aspecto general que en los demás ejemplares; pero las de la parte superior e inferior si bien tienen los caracteres más reducidos, son muy claras y de fácil lectura.

"Este ejemplar no tiene coloración ninguna, y de los cuatro que he examinado es el que presenta las figuras más limpias y más agradables a la vista.

(1) Una de estas dos figuras se halla en la ed. FUCHS, *Die Karikatur der europaeischen Wolker*. Berlin, 1904), I, p. 61, n. 63. El autor no dice de dónde lo ha tomado; pero como también publica algunos otros grabados que se hallan a su vez en nuestro ejemplar, se puede creer que de él los ha tomado todos.

(2) Ya dejo Dicho en la p. 505, n. que está colección es idéntica a la del *Anzeiger*. (1799) y también al ejemplar que WENDELER califica de copia del de 1545.

"Además, a diferencia de los otros tres, tiene el aspecto de unidad, formando un opúsculo con su portada correspondiente y con los grabados en ambas caras de cada hoja (1), siendo éste el único ejemplar que guarda el orden cronológico, empezando por el nacimiento del papa, y acabando con su muerte, si bien es verdad que la tercera lámina en que los demonios bajan al papa al infierno estaría mejor al final...

"Fácil es reconstituir el historial de las láminas del *Retrato del Papado.* A contar desde el mes de mayo, o tal vez febrero de 1545, (Koestlin Kawerau, *Martin Luther,* 1903, II, 602) fueron apareciendo separadamente de dos en dos, y no estaban estampadas más que por un lado de la hoja, sin duda para que pudieran ser encuadradas o pegadas [a pared o libro]. Claro es que muchos impresores se disputarían estas caricaturas, y así se explican las divergencias tipográficas que se fueron introduciendo en las láminas de estas primeras ediciones, y por más de que los caracteres de las letras son siempre idénticos, desde 1530 es evidente la multiplicidad de impresores (2).

"Poco más tarde y de fijo en 1545, y, por consiguiente, bajo la inspección de Lutero, se pensó en coleccionar estos grabados en forma de *album.* Tomaron el molde de una orla o un marco ya muy usado, y en su hueco encajaron mal que bien el título del librejo (3). Como las primeras lá-

(1) Consta el opúsculo de seis hojitas: fol. 1.o: el título;—folios 2, 3, 4, 5, los ocho primeros grabados en anverso y reverso; fol 6, el noveno grabado.

(2) Alfredo *Goetze, Die hochdeutchen Drucker der Reformationszeit* (1905) p. VII.

(3) El impresor José King había utilizado esta orla o cenefa desde 1528 a 1537; Jorge BHAU en 1530 y Nickel SHIRLENZ en 1537.—La creación de la Universidad y más aún la presencia de Lutero atrajeron a Wittenberg a muchos impresores, y en tiempo del "Reformador" se hallaban establecidos allí:

Juan Rauh de Grünenberg (Viridimontanus), 1509-1522. Jorge Rhau (o Rauh?), le sucedió en 1520;

Melchor Lotter el joven y luego su hermano Miguel, 1519-1529. En 1527, el padre, Melchor Lotter el viejo había impreso en Leipzig las 95 tesis sobre las indulgencias;

Hans Weiss, 1520-1539;

Nickel o Nicolás Schirlenz, 1521-1546;

Lucas Cranach y Christian Doering, 1522-1525;

Hans Luft, 1522, poco más o menos,—1574, y

José Klug, 1524, poco más o menos?—1552.

minas estaban ya muy desgastadas, se fueron substituyendo por otras nuevas imitadas, de las antiguas.

"El impresor de esta segunda edición debió de ser José Klug; pero carezco de datos de comparación para dejarlo demostrado.

"Falta en ella el grabado en que el papa asienta su pié sobre la cerviz de un emperador. ¿Por qué será? Tal vez, porque, como supone Schuchardt (*obra citada*, II, p. 231,) creyeron esta lámina depresiva para la majestad del Imperio. ¡Pero conservaron la de Clemente IV segando la cabeza a Conradino! A la postre y al cabo, Conradino no era nada más que hijo del emperador. Sin embargo, yo daría otra explicación. No hay duda que el espíritu que anima esta figura es gemelo del de las restantes: el encabezamiento y los versos alemanes son de Lutero y los caractéres tipográficos son idénticos a los de los ejemplares de la primera edición. Con todo, el grabado mismo tiene diferente aspecto; las dimensiones son muy diferentes y tanto la composición como la ejecución son manifiestamente superiores: el paisaje, el celaje y la actitud y los rasgos de los dos personajes son igualmente notables. De manera que este grabado ha sido hecho a parte, y ésta puede que sea la causa de no habérsele incluído en esta segunda edición, y aún tal vez porque antes de ella no se hubiera publicado todavía esta lámina. La reproducción que de ella damos aquí, está, pues, tomada del primer ejemplar de Londres..."

***

"Ya de vuelta de mi expedición, la emprendí con... la reproducción de los grabados que con tan buen éxito acababa de identificar. En un principio no pensaba en publicarlas; pero haciéndome luego cargo de que son tan raros y estimados, que las bibliotecas protestantes de Alemania los guardan como se guardaría el honor de una princesa doncella en la inaccesible torre del homenaje de un castillo, y los encargados de estas bibliotecas se convierten en dueñas avinagradas velando noche y día por la intangibilidad de

V. Ricardo *Mutter, Die deutsche Bucherillustration der Gothik und Frührenaissance*, 1460-1530 (1884), p. 234; A. Goetze *obra cit.* (1905), p. 29, 51-56.

sus libros, dime a entender que sería innoble egoísmo esconder tan importante documento en un cajón de mi biblioteca.

"No deja de ser chocante la obscuridad casi completa en que han yacido estas láminas hasta el presente. Si se echa mano de las obras que tratan de Lutero o de Cranach y van adornadas de grabados, que por cierto, son numerosas, se tropezará en ellas con algunas láminas del *Pasionario del Cristo y del Antecristo, o* del *becerro-monje* y otras por el estilo; empero del *Retrato del Papado*, es muy raro dar con alguna que otra, y ésa tomada de otra, generalmente muy antigua. En muchos libros, hasta se guardan con escrupuloso cuidado de utilizar lo poco que en este ramo se conoce hasta la fecha; para decirlo en una palabra muy del gusto de los tudescos, guardan sobre estas carituras un silencio *kolossal*. En 1908, pongo por caso, Worringer y Heyck publicaron sendas monografías de Cranack (1), y Worringer dice en la página 107 de la suya: "Desde mucho tiempo antes de la Reforma, campea en los grabados religiosos de Cranach el espíritu de la piedad protestante... La misma gravedad protestante predomina también en la serie de grabados sobre la pasión de Jesucristo". Es verdad que a la carrera nos dice Worringer que Lutero ha perjudicado mucho a Cranach y al protestantismo, puesto que, para él, consiste el protestantismo en el carácter serio de los pueblos del Norte.

"¡Nada me asombraría, en efecto que pasados veinte años se oyera a los protestantes alemanes gritar al únisono que ellos no tienen nada que ver con Lutero, y deplorar su influencia sobre el protestantismo!

"Sea como fuere, nuestro autor continúa hablando de los grabados del PASIONARIO y de los de la *Biblia* de Lutero, pero ni en él ni en Heyck se dice una palabra del *Retrato del Papado*, lo cual tal vez pudiera obedecer a que, no habiendo visto en su vida, la colección completa, temían incurrir en alguna inexactitud en la descripción.

"¡Pues bien! Aquí tenemos entero y verdadero este

(1) Wilhelm WORRINGER, *Lukas Granach* (Munich, 1908); v. en la p. 57 y los nos. 25, 45, 46, 94 y 95 estas reproducciones; ed. HEYCK, *Lukas Granach* (Bielefeld et Leipzig, 1908).

famoso Retrato del Papado, con el cual se llena una profunda laguna en la biografía de Lutero. Aquí tenemos "su testamento" y con él el resumen y la quinta esencia de las preocupaciones de su vida, *¡una cosa así como el discurso de Jesucristo en S. Juan después de la última Cena!* Aquí lo tenemos completo, reproducido por primera vez desde el año 1617; helo aquí tal como lo admiraban Lutero y sus amigos en 1545, mientras que en un rincón de la sala se lamentaría sin duda el melindroso Melanchthon de la incurable "ligereza" del "reformador".

"Esta publicación hará juego con la que en 1885 hizo Kawereau del *Pasionario de Cristo y del Antecristo.*

La comparación de estas dos obras es eminentemente instructiva. En los dos libelos se *apunta al mismo blanco*: Lutero trata de hácer al papa aborrecible y despreciable. Consiste la diferencia en que el *Pasionario* pertenece a los principios de su vida de "reformador", cuando todavía llevaba el hábito monacal y no hacía más que algunas semanas que se había desgarrado definitivamente de Roma; y, por el contrario, el *Retrato del papado* pertenece al otoño de su vida, y es el resumen de veinticinco años de cavilaciones fuera del seno de la Iglesia y contra la Iglesia. Además el *Pasionario* no contiene ni la más insignificante grosería mientras que de los diez grabados del *Retrato del Papado* el primero nos exhibe una escena de obstectrícia, el segundo un hermafrodita con indecorosas formas femeniles y otros cuatro nos regalan con la exhibición y perfume de las heces humanas.

"Por aquí se verá una vez más si es cierto que la grosería de Lutero era "un resabio de su vida monástica" y si lejos de la Iglesia y de sus claustros y arranchado con Catalina Bora, "su alma se fué depurando de día en día, hasta el momento en que tornado en cándida paloma batió sus alas hasta el azul del cielo (1)".

(1) V. también J. PAQUIER, *Jérome Aleandre* (1900), p. 348 y s.

FIN DEL TOMO II

ADDENDA ET CORRIGENDA.

Por descuido del mecanógrafo se quedaron trasconejadas las dos notas siguientes que reproducimos aquí con la indicación de su lugar correspondiente en este segundo tomo.

***

A la p. 18, lín. 20, palabra pecadores, *le corresponde la siguiente nota:*

(1) *Ibid.*, p. 29 (8 abril, 1516): "Caeterum quid agat anima tua, scire cupio, utrumne tandem suam pertaesa propriam justitiam discat in justitia Christi respirare atque confidere. Fervet enim nostra aetate tentatio praesumptionis in multis, et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student, ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, *quaerunt in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati*, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; *fui et ego*, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: "Tu, Domine Jhesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum; assumpsisti quod non eras, et dedisti mihi quod non eram." Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitabat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam charitatem ejus rumina, et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet; ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo, per fiducialem desperationem tui et operum tuorum, pacem invenies; disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te, et peccata tua fecit sua, et suam justitiam fecit tuam." Volveré a hablar de esta importante carta al exponer la doctrina tomada del *Comentario* de Lutero a la *Ep. a los Rom.* p. 53.

[*La nota que está en la p. 18 corresponde a la p. 20, lín. 3, palabra* "polluelos!"]

***

La nota siguiente pertenece a la p 19, lín. 14, palabra justicia.

(1) Aun en 1527 no daba Lutero otro sentido a estas palabras, cuando aludiendo a su teoría de la justicia imputativa de Cristo escribía: "Sathan et caro prohibent, ne semper fixos oculos in Christum habeamus, et respiciamus in nos quoque. Quare non tam facile hic articulus discitur. Ego olim dicere solebam: "Christe, tu es justitia mea, ego sum peccatum tuum". In ep. I Joannis, *Cod. Palat. lat.*, 1825, fol. 174.

INDICE ANALITICO DEL TOMO II.

Pág.

***

N. B.—La disposición de los títulos en este índice sirve de rectificación a la de los del texto.

LUTERO
A LA LUZ
DEL RACIONALISMO Y DEL CATOLICISMO.

Discusión de principios con Harnack y Seeberg (1).

Mi obra sobre *Lutero y el Luteranismo* ¡ha caído como una bomba en el campo protestante! ¡Qué tremolina se levantó contra el autor y contra su libro! Esto solo bastaría para convencernos de que en ese campo se está luchando a la desesperada para defender los últimos girones de la leyenda de Lutero. Como herida de un latigazo. "la furia protestante" (2) se desbordó en espumosa oleada a través de todos los diarios protestantes, grandes y chicos, inundando a Alemania de norte a sur y de oriente a occidente y aun rebasando sus fronteras, con tal conformidad de sentimientos, que jamás se ha visto cosa parecida en cuanto abarca la memoria de los hombres. La nota dominante ha sido la de la ciega rabia y de las injurias groseras; pero se han guardado muy bien de atacar la substancia y las ideas fundamentales de la obra, y se limitaron a mariscar en su contorno, contentándose con sorprender tal cual descuidillo de importancia secundaria para inferir de allí que el autor era un falsario, y aun peor que todo eso.

La *Posta* de Berlín nos ofrece un modelo característico de este género de ataques (3) ; limítase a catalogar mis tesis, y mis censuras contra Lutero. Melanchthon y los teólogos protestantes modernos, sin citar ni una palabra de

---

(1) Este opúsculo se publicó en el mes de febrero de 1904: en la última página dice Denifle: "estamos a 18 de febrero", y el *imprimatur* está fechado el 19. Hacía cuatro meses y medio que se había publicado la primera edición del tomo I de *Lutero y el Luteranismo*, y dos meses y medio más tarde se publicó la segunda edición de la primera parte de este tomo. Publicamos nosotros este opúsculo con su paginación y sus índices aparte para conservarle el carácter de independencia que tiene en su original (N. del Dr. Paquier).

(2) *Furor protestanticus;* alusión al *furor teutonicus* que Bismark había inventado anteriormente para hacer olvidar la cacareada *furia francesa* (N. del Dr. Paquier).

(3) *Post,* No. 561 (1903).

las pruebas con que las afianzo. A renglón seguido, amén de negarle en absoluto, a mi método el carácter científico, ¡hace un derroche de ideas históricas verdaderamente fabulosas! Hasta el presente—dice—a nadie se la ha ocurrido que, ni aun antes de Lutero se hubiera ignorado en el mundo que en la Escritura todo convergía hacía Jesucristo; y eso que reproduce allí mismo la frase en que Seeberg nos habla de "el nuevo camino que nos abrió este hallazgo de Lutero, de que Jesucristo es el verdadero objeto de la Escritura (1)"; y aun disparata más que él la *Posta*, negando que se haya conocido en la Iglesia antes de la Reforma la entrega de sí mismo a Dios y a Jesucristo por efecto de una fe sincera, haciendo además suya la antigua calumnia de Lutero de que "el pueblo no conocía a Dios sino como un juez vengador". Su juicio puede compendiarse así: mi obra no es más que un libelo sin estima, y desde la primera hasta la última línea no está inspirado sino por viles pasiones, y en él abundan la porquería y la obscenidad. Tras de esta paliza tan desatentada, ya nada tiene de extraño que termine su artículo lamentándose de que yo soy un perturbador de la paz religiosa, y repitiéndo la paparrucha de que el Padre Santo ha desautorizado mi libro. Todos los diarios del mismo pelaje han publicado parecidos juicios: mi libro, según ellos, había sido reprobado por toda la prensa no ultramontana y era un verdadero libelo que descaradamente inducía al error.

Otros periodistas de más meollo echaron mano de recursos más refinados. Temiendo no bastarse por sí mismos para desbaratar esta obra que tanto les escocía, han reclamado el auxilio de los *católicos*, y, a fuerza de lisonjas, les han suplicado a algunos de estos que den por bueno y rato el juicio de los protestantes acerca de este libro; lo cual les ahorraría el trabajo de presentarse ellos mismos en el palenque, y este fué el expediente a que apeló la *Deutsche Literaturzeitung* ("Revista Literaria de Alemania"). Encubriéndose hipócritamente bajo el manto de la objetividad absoluta, se echó a mendigar reseñas literarias de escrito-

(1) SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschrichte* (1895-1898), II, 210, *supra*, T. II, p. 542.

res católicos, indicándoles sagazmente *en qué sentido* convenía apreciar *una obra perturbadora de la paz religiosa*. No necesito decir que los católicos de verdad rechazaron estas insidiosas invitaciones (1). Pero ¡ésto es un miserable certificado de indigencia para los sabios protestantes! ¡Y ellos son los que tienen siempre en la punta de la lengua *"la investigación libre de todo prejuicio* (2)! Tras de tantos esfuerzos inútiles, la *Liga evangélica* se ha decidido a embocar la trompeta para llamar a campaña a todos los protestantes (3).

La refutación de HARNACK ha dado a la vocinglería de la prensa protestante un nuevo soplo de vida. En forma insidiosa, se pregunta él si mi obra debe o no ser considerada como una nueva *declaración de guerra,* y esta idea fué solapadamente difundida, tanto desde las columnas de los diarios como en las conversaciones privadas. También las críticas de SEEBERG y de HAUSSLEITER han suministrado nuevo pábulo a la inopia intelectual de los redactores y colaboradores de la prensa diaria. La mayor parte de ellos ni siquiera habían visto mi libro, ni tampoco eran competentes para justipreciar sus críticas; razón demás para que ellos se creyesen disculpados al acusarme de "falsario". Por ahí le dió, v. gr., al *Allgemeine Zeitung* ("Diario Universal") de Munich. Púsose en él en tela de juicio que yo perteneciese a varias corporaciones científicas, por más de que al cabo—conste así—pasaron por ello, en vista de anteriores noticias publicadas en el mismo periódico (4).

---

(1) Se acabó por encontrar a Sebastian Merckle, profesor de teología de Wurzbourg, conocido en el mundo sabio por la colección de documentos titulada *Concilium Tridentinum,* y de un público más numeroso por diferentes apreciaciones que metieron bulla, como su elogio del *Aufklaerung* o *Siglo de las luces*, expresión corriente en Alemania para designar la segunda mitad del siglo XVIII. Su reseña del *Lutero y el Luteranismo* vió la luz en 21 de mayo de 1904 (col. 1226-1240) y en ella es poco benigno para Denifle (N. del Dr. Paquier).

(2) *Voraussetzunglose Vorschung.* En Alemania se usa y abusa de esta expresión, que fué puesta en marcha por MOMMSEN en una carta al profesor Lugo Brentano (*Münchener Neuesten Nachricten,* 15 de nov. de 1901) (N. del Dr. Paquier).

(3) Mis últimas noticias son que, en efecto, la *Liga evangálica* de Baviera va a dirigir con tal fin una proclama de 100.000 ejemplares a todos los protestantes.

(4) *Allgemeine Zeitung,* No. 26; 19 de enero de 1904.

Pero el número 16 del *Suplemento*, ya no retrocede ante la mentira: escudándose con el *Vaterland* ("La Patria") de Viena, se dice allí que mi "libro de Lutero de que se ha hablado bastante" en el *Allgemeine Zeitung*, no es más que un *amasijo* de los materiales de Onno Klopp para una historia de la Reforma (1). Por supuesto que el "*Vaterland*" no había dicho *semejante cosa*, porque bien sabido era en su Redacción que los dichos materiales no me fueron enviados a Roma hasta el mes de enero último (1904). La afirmación del *Allgemeine Zeitung* se proponía hacerme pasar por un hombre sin honradez, porque los trabajos de Klopp ni siquiera aparecen mencionados en mi obra.

Este enconado proceder es una prueba palmaria de que les he acertado en las coyunturas y que el linternazo les hizo ver las estrellas. Por eso apelan a *todos* los recursos imaginables para eclipsar y anular mi obra con sus baladros. No se contentan nuestros diarios con amenazar a deponer el asunto ante el tribunal del papa, sino que hablaron también de hacer intervenir en él al emperador de Alemania y al procurador imperial. No parece sino que con semejante conducta se empeñan en convencer al mundo entero de que *desde los tiempos del "reformador", jamás* se había asestado un golpe tan rudo al luteranismo y a Lutero; ¡y eso que no se había publicado aún la parte más importante de mi trabajo! Pero entonces ¿a qué viene el soberano desdén con que vociferan al mismo tiempo que este Libro tan "mal reputado" no le toca ni el pelo de la ropa al protestantismo?

Para obligar a los teólogos protestantes a explicarse con franqueza, érame forzoso atacarlos con denuedo, porque no suelen, desde hace ya mucho tiempo, prestar la menor atención a las obras de los católicos cuando se escriben con miel. Por más subido que sea su valor, ¡semejantes obras

---

(1) Por el contrario, el P. Weiss ha utilizado estos documentos en el segundo volumen (v. su prefacio, p. VI). Onno Klopp, nacido en 9 de octubre de 1822 en Leer (Frisia Oriental) murió en 9 de agosto de 1903 en Penzing, cerca de Viena. Se había casado con una católica y acabó (1873) por abrazar el catolicismo. Su biografía ha sido escrita por su hijo Wiard en 1907. Enemigo declarado de la política prusiana, mantúvose siempre adicto al rey Jorge de Hanover, de quien fué el confidente desde 1861 (N. del Dr. Paquier).

les han servido, a lo sumo, para rectificar y acopiar algunos datos! [Y no era éso lo que yo pretendía]. ¡Cuántos puntos fundamentales, si embargo, dejó a un lado HARNACK en su réplica! Y desde luego que mis acusaciones no adolecían de falta de claridad y precisión, y aun le había yo puesto en el apremio de explicarse sobre algunos extremos en que le iba su reputación de sabio. SEEBERG y HAUSSLEITER también han pasado por alto la parte cardinal de mi libro, entreteniéndose en jugar a las cañas con algunos accesorios sin importancia substancial en esta obra, y aun esto, *batiéndose en retirada.*

Si no se hubiera tratado nada más que de la bullanga de los imprescindibles protestantes, no hubiera yo consagrado a mi defensa ni un sólo minuto. Si me determino a hacerlo, es para rechazar indignado la acusación de haber escrito movido del *odio* contra Lutero y los protestantes, o de haber atacado a los corifeos del protestantismo "con el fin de descargarme del peso que desde largo tiempo venía agobiando mi corazón". Tal se atrevió a asegurar un barbiponiente, no en ningun diario protestante, sino en la *Akadimische Monatsblaetter* ("Hojas académicas mensuales") (1), órgano de los estudiantes católicos. Esta acusación queda asaz rebatida por el solo hecho de que no procuré agenciarme las obras de Harnack, de Seeberg y de otros teólogos protestantes hasta el momento en que mi obra estaba ya en prensa, lo que me obligó a cambiar a destiempo el título del libro primero (v. *supra* T. I, p. XXXIV, s.). Mi primera intención se concretaba a tratar de los biógrafos de Lutero y de los editores de sus obras. Nada más ajeno a mi pensamiento que el propósito de lanzar al público un secrito incendiario; no trataba de habérmelas más que con los que se consagran a estudios acerca de Lutero y, en general, dentro de la esfera ilustrada, y bien sabe Dios que hablo con el corazón en la mano.

Hojas Académicas, se ha creído en el deber de inculparme de haber prescindido adrede de tratar de la orga-

(1) Esta revista se fundó en 1888 y se edita por BACHEM en Colonia.—Este jovenzuelo era Martin SPAHN, que el 24 del febrero siguiente volvió a la carga en el *Tag* ("El Día") V. supra, T. I, p. XXXIII. (N. del Dr. Paquier).

nización de los beneficios y de otros abusos que en tiempo de Lutero abundaban en la Iglesia católica. Es evidente que el autor de este artículo no ha leído siquiera la introducción de mi obra, donde dije en términos precisos que estas materias"tendrían cabida en el lugar correspondiente del presente trabajo" (1). Esta censura se funda en la opinión generalmente recibida, pero errónea en gran parte, de que el lamentable estado en que se hallaba la Iglesia en aquel tiempo era la verdadera causa de la "evolución de Lutero y finalmente de su apostasía". En el segundo volumen y en la introducción al párrafo "origen y difusión del luteranismo", es donde me propongo hablar de la situación de la Iglesia y de los monasterios en aquella época, y allí verá el autor del artículo cómo se explica que "toda una nación" haya podido seguir a "tal hombre" es decir, al "reformador", a pesar de los "abominables defectos" que le atribuye. También en el presente opúsculo voy a tocar este punto con motivo de las críticas de Harnack y de Seeberg.

Jamás he disimulado el propósito de mi obra, que es el de *"herir en el corazón al "reformador"*, pero herirle a cara descubierta y con las armas que la ciencia me suministra. Tal vez no sería acertado que todos imitasen mi táctica; pero, en todo caso, sería preciso que todos procedieran de buena fé y estuvieran dispuestos a soportar las injurias que son el patrimonio de todo el que dice la verdad tal como la siente en su alma y en su conciencia; se necesitaría proceder de buena fe en llamar a las cosas por su nombre, y no limitarse a referir los hechos aún los más escabrosos de exponer, sino deducir también sus naturales consecuencias, puesto que una larga experiencia nos demuestra que los lectores protestantes no son capaces de hilarlo por si mismos.

En las páginas que siguen hablaré especialmente de dos profesores protestantes de la Universidad de Berlín: es el uno Harnack, el teólogo racionalista más célebre de nuestros tiempos, y el otro, Seeberg, uno de los más conocidos representantes de la teología positiva. La barbulla

---

(1) [Prefacio de la 1.a edición, p. VIII, X, XVI-XVII. v. también supra, T. I, p. 29 y s.

que la prensa protestante deseosa de ponérseles al socaire, levantó con motivo de sus ataques contra mi obra, fué la que me obligó a escribir un folleto especial contra estos dos teólogos; el 31 de diciembre último (1903) el *Kreuzzeitung* ("Diario de la Cruz"), pongo por caso, les exigía a los católicos que diesen, por fin, su brazo a torcer "y diesen unas miajas de crédito a Seeberg que había probado hasta la evidencia que la obra de Denifle contenía numerosas inexactitudes y equivocaciones (1)". El 6 de enero siguiente, el *Reichsbote* ("Correo del Imperio"), recalcando las palabras del *Kreuzzeitung*, encomiaba la crítica *profunda* que Seeberg había hecho de las expresiones de Denifle, y hablaba a su vez de una abrumadora desaprobación de la parcialidad no ultramontana; para él es hasta incomprensible que los protestantes hayan echado el pie adelante a los católicos en la refutación de mi libro (2).

Representantes de dos escuelas esencialmente diferentes, Harnack y Seeberg *debían, apreciar diferentemente* a Lutero. Por eso voy a hablar de ellos separadamente. Pero en realidad sus apreciaciones son tan parecidas entre sí como lo son en general las de los protestantes que pertenecen a diferentes facciones, y esa es una circunstancia que debe infundirnos alguna mala sospecha, y por esa misma razón voy a dar principio a mi tarea sentando ciertos *principios* generales que a su vez servirán de introducción a las discusiones particulares que luego les seguirán.

---

(1) No. 610 (1903).

(2) No. 4 (1904).—Otra que tal en el no. 11 del 14 de enero del mismo diario, bajo el título: "La lucha entre los dos conceptos monástico-ascético y cristiano evangélico". El P. GRISAR, que trata a los adversarios con mayores contemplaciones que yo, y que no habla para nada de los teólogos protestantes, es allí tan maltratado como yo mismo.

CAPITULO PRIMERO

EL PUNTO DE VISTA CATOLICO Y EL RACIONALISTA EN UN JUICIO SOBRE LUTERO.

§ I.—LOS PRINCIPIOS.

Por más de que la siguiente lucubración tenga su lugar adecuado en el segundó volumen de mi "Lutero y el luteranismo" y de que ella sea el resultado final de mis indagaciones sobre Lutero, me veo precisado a extractarla aquí en pocas palabras.

El creyente cristiano y el incrédulo racionalista se sitúan en puntos de vista tan opuestos, que no se les puede medir con el mismo compás. Nuestro objetivo inmediato no es, por el momento atenernos al primer punto de vista en contraposición con el segundo. Lo que únicamente nos proponemos es hacer sucintamente la exposición de las ideas fundamentales que los diferencian para cerrar la puerta al tránsito del uno al otro.

En su acatamiento a la autoridad divina, tan conforme a la razón, y en su "culto razonable" (Rom., II, 1), es mucho más *racional* el cristiano creyente que los más empingorotados racionalistas. El hombre, como criatura dotada de razón, puede en buena ley protestar con altivez contra cualquier yugo que mediata o inmediatamente no le sea impuesto por Dios. Dios a su vez lo trata como a un ser dotado de razón y de libertad: cuando él quiere que el hombre le rinda su inteligencia y su albedrío, le manifiesta previamente que tal es su deseo. En el orden natural, esta voluntad divina se revela mediante el reflejo de la creación sobre la inteligencia del hombre. En este reflejo columbra al Crador omnipotente que reclama su obediencia. Si Dios le pide todavía al espíritu humano sacrificios más elevados, y si trata de imponerle creencias que están por encima de esta revelación natural, de nuevo se acomodará a su criatura racional y le manifestará por vías extraordinarias y sobrenaturales su autoridad, su revelación y sus manda-

mientos. Y si para esta revelación o para esta transmisión de sus órdenes tiene a bien servirse de un instrumento y quiere hablar a los hombres por el intermedio de otro hombre, dotará a este hombre de un destello divino que lo dé a conocer como un enviado suyo.

Dotado de razón y de libertad, el hombre no hace bien en doblegar su razón y su voluntad a las exigencias de ninguno de sus semejantes a no ser que vea en él este destello natural o sobrenatural de la soberanía de Dios, porque repugna a nuestro buen sentido que la santidad divina escoja a un hombre de vida derrotada como instrumento intermediario de su revelación y de sus mandamientos. Para hacerse entender de nosotros y para reclamar nuestra sumisión, suele Dios elegir un emisario que lo represente con dignidad (1). Por otro lado, ni aun el santo más insigne estaría autorizado para comunicarnos en nombre de Dios nuevos mandamientos que excedan del orden natural, si no nos demuestra previamente su misión divina con particular dominio sobre el orden natural: este orden concertado por Dios, solamente por él puede ser suspendido: por donde el predicador de una nueva doctrina no tiene derecho a que le demos crédito y obediencia mientras no nos acredite su misión por medio de los milagros.

No prenderá en nosotros la llama de la fé mientras no nos *conste* que es Dios el que ha hablado; y nos constará que ha hablado, cuando su emisario es digno, y en prueba de su misión puede hablarnos con el lenguaje peculiar en que Dios se declara, conviene a saber, con el lenguaje del milagro.

¿Hay en esta fé nada contrario a la razón ni que desdiga de nuestro honor? No nos doblegamos sino ante la soberanía de Dios, a quien no hay duda que servir es reinar. En esta cadena de conclusiones que desde la existencia de Dios nos ha conducido hasta el umbral de la Iglesia católica ¿se encuentra, por si acaso, algún anillo defectuoso, o algún anillo que se pueda suprimir?

El racionalismo no puede aceptar este raciocinio, por-

---

(1) Hablaremos de los papas en una nota del § 4.

que no quiere creer; *su Dios* no hace milagros que puedan alterar este orden que ha sacado de la nada (1). *Los emisarios de Dios están excluidos del mundo racionalista que no reconoce más que a sus SUPERHOMOS.*

Pero *los católicos y los protestantes creyentes* deben aceptar por igual estos preliminares de la fe que acabamos de apuntar. Para los protestantes creyentes tampoco hay fe cristiana sin milagros, ni divinidad de Cristo sin portentos, y según ellos, por lo tanto el hombre que pretende que se le crea en nombre de Dios, debe probar su misión con una *vida santa y con señales milagrosas.*

Vengamos ahora a nuestro tema. Estamos de perfecto acuerdo con Lutero acerca de las condiciones preliminares de una fe razonable y, por otro lado estas mismas son también las ideas del Fundador del cristianismo.

Jesucristo nos ha traído las verdades del cristianismo y nos ha exigido que creamos en estas verdades. El anunció al mundo este venturoso mensaje y estaba autorizado para anunciarlo, porque era realmente el enviado divino y el Hombre-Dios. Se manifestó en su vida como un Dios hecho carne: "¿Quién de vosotros—preguntaba él a sus preseguidores—me probará un solo pecado (S. Juan, 8, 46)?" Los mismos que lo entregaron a la muerte confesaban que era justo (S. Matt., 27, 4, 24; S. Luc., 23, 14, 15). No había en él nada impuro; en sus palabras y en sus obras todo era santo y sincero; no era de la ralea de esos grandes hombres de quienes se dice que hacen a pelo y a pluma, y con una mano hacen proezas que rebasan el nivel ordinario, y con la otra nos muestran el reverso en una vida inmoral llena de flaquezas, y hasta de vicios y extravíos cuya enormidad está a menudo en proporción con la medida en que nos exceden en grandeza. En todo y por todo, Jesucristo fué el dechado de la santidad, de la verdad y de la perfección; no se ha quedado en ser solamente un santo, sino que ha sido el modelo de todos los santos.

Para probar su misión divina y en corroboración de

(1) No hay fe sin milagros; pero también podemos añadir nosotros que no cabe una verdadera noción de Dios sin la posibilidad del milagro.

su enseñanza, Jesucristo también ha obrado *portentos* y *milagros*, y a ellos se atenía contra los judíos incrédulos: "Si yo no hiciere las obras de mi Padre—dijo él—no me creaís. Pero si es que las hago, ya que no queraís creerme a mí, *creed a mis obras* (Juan, 10, 37-38; *item*, 14, 12)". "Si fuera yo quien diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería decisivo; pero hay otro que da testimonio de mí... Habeis enviado emisarios a preguntar a Juan, y él os testificó la verdad; mas yo tengo a mi favor un testimonio de más categoría que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha otorgado realizar, *esas mismas obras que yo hago, dan testimonio de mí, y de que es el Padre el que me ha enviado* (Juan, 5, 31:36)". Jesucristo se remitió a la Sagrada Escritura, a Moisés y a los profetas que *habían anunciado su venida* (Juan 5, 39, 46) ; vino—dijo él—para cumplir la ley y las profecías (Math., 5, 17), y con respecto a cada uno de los sucesos de su vida en particular, declara que se realizaron para dar cumplimiento a todas las profecías. Así podía decir S. Pablo que la doctrina o Evangelio de Jesucristo había sido prometida de antemano por los profetas de las Escrituras (Rom., 1, 2). "He aquí lo que escribe el Apóstol, decía LUTERO en 1915, para que no se crea que el Evangelio ha sido *inventado* por la sabiduría humana. La fuerza más grande, el argumento comprobatorio del Evangelio, se encuentra precisamente en la circunstancia de que tiene a su favor el testimonio de la Ley antigua y de los profetas que presagiaron que así había de suceder en lo venidero. El Evangelio enseña lo que los profetas habian predicho que había de enseñar, para que **sólo** en Dios recayese toda la gloria de esta doctrina, y no en nuestros méritos y habilidades; aún no existiamos nosotros, cuando ya existía el orden admirable del Evangelio (1)".

---

(1) *Sobre la Epístola a los Romanos*, 1, 2: "Quod ante promisserat...": "Hoc dicit, ne ex nostris meritis datum aut humana sapientia inventum putaretur, in quo consistit maximum robur et omnis probatio Evangelii. Quod scilicet testimonium habet veteris legis et Prophetarum, tale esse futurum. Quia Evangelium ea loquitur, quae prophetatum est locuturum, ut ex hoc arguatur Dei consilio ipsum fuisse praeordinatum tale, antequam esset tale, et ita soli Deo tribueretur gloria hujus doctrinae et non nostris meritis aut industriis, dum scilicet ante quam nos essemus, ipsum ordinaretur". (*Cod. Vat. Palat.*, 1826, 81v.) [Ficker, II p. 8].

Por otro lado, Jesucristo con sus propias *profecías* no nos ha demostrado con menor fuerza que él era el enviado de Dios.

Los *apóstoles y* los discípulos obraron exactamente de la misma forma que su Maestro; probaron que ellos eran los emisarios del Hijo de Dios, y que por más de que eran meros hombres como los demás, habían sido sin embargo, comisionados para anunciar su Evangelio y su doctrina y exigir que se les creyera. Mostráronse verdaderos discípulos suyos por la imitación de su vida, de manera que podían decir: "Sed imitadores nuestros como nosotros lo somos de Jesucristo (I Cor., 4, 16; 11, 1)"; "vosotros habeis llegado a ser imitadores nuestros y del Señor admitiéndo su palabra en medio de muchas tribulaciones con el júbilo del Espíritu Santo (I Thes., 1, 6)". Y Lutero dijo en un sermón: "A los que predican la palabra [divina] les es particulamente necesario, no solamente *hablar* como cristianos, sino también *vivir* como cristianos y acreditar sus enseñanzas con sus obras. Donde la doctrina y las obras van de acuerdo, coséchanse buenos frutos, y, por el contrario, no hay quién no vea con malos ojos que la vida sea mala y no corresponda a la buena doctrina" (Erlangen, 1, 169).

"Habiéndose dispersado los apóstoles, predicaron por todo el mundo, cooperando el Señor con ellos, y *confirmando su palabra con los milagros que la acompañaban* (Marc. 16, 20)". Por eso Lutero decía, aun cuando era ya hereje: "Estas señales o prodigios son concedidos en público testimonio de la verdad del Evangelio, y eran particularmente necesarios al principio de su predicación, hasta el tanto que el Evangelio se extendió por el mundo entero". Y añade con mucha razón: "Esta misma fuerza, esta misma eficacia de Cristo, *persevera* en la cristianidad, de suerte que aun en nuestros días se repetirían estos milagros *en caso necesario* (Erl., 12, 235.—V. también 32, 267: 1543)". La historia de la *Iglesia* hasta nuestros días prueba la verdad de estas palabras.

Si esto es así, lo es precisamente porque el enviado divino y el Hombre-Dios Jesucristo es su fundador, y conti-

núa *morando con ella hasta el fin del mundo* (Matth., 28, 20). Contra los que enseñan cosa diferente de la doctrina de la Iglesia universal, también el mismo Lutero, como luego lo veremos, se remite a estas palabras de Cristo, y a estotras de S. Pablo: "La Iglesia del Dios viviente es *la columna y el fundamento de la verdad* (I Timoth., 3, 15). De donde se infiere que el divino enviado Jesucristo ha eliminado para siempre la posibilidad de que alguno pudiera presentarse *en su nombre y en el nombre de Dios* formulando cualquier teoría religiosa en contradicción con la doctrina común de la Iglesia, sin que para ello (lo cual, por otro lado, es imposible) haya recibido una misión divina, y sin que confirmara su teoría con los testimonios extraordinarios de que acabamos de hablar. Porque antes de su ascensión confió de nuevo a la Iglesia en la persona de sus apóstoles el magisterio ordinario de la doctrina, y a ella es a quien prometió la asistencia del Espíritu Santo, y una asistencia *jamás interrumpida* hasta la consumación de los siglos; a ella le ha confiado a perpetuidad el "depósito de la fe", *completo e intangible.* Y así vemos aún a Lutero escribir después de su apostasía: "La Iglesia cristiana y el mismo Espíritu Santo no *moran* sino donde se encuentra lo que Cristo ha dicho y ordenado; se puede dar más amplitud a estas palabras y mandamientos, es decir, extenderlos y desarrollarlos (en otros términos, explicarlos): *pero no por eso se les cambia jamás*" (Erl., 12, 148 y s.)

---

§ 2.—LUTERO CONTRA LOS NUEVOS ENVIADOS.

¿Qué hacer, sin embargo, si pretextando misión divina se nos presenta cualquier día un hombre que predica nuevas doctrinas, ignoradas de la cristiandad hasta el presente? ¿Qué responder a un hereje innovador que vende como revelada por Dios y como la verdadera palabra de Dios una doctrina diferente de la de la Iglesia, y no se da por satisfecho con esta réplica: Ni la Iglesia ni el mismo Jesucristo enseñaron nada parecido? Dejemos responder a Lutero.

Después de haber recordado que el Evangelio había sido prometido con largo tiempo de anticipación y que los profetas lo habían anunciado de palabra y por escrito, dice: También el hereje debe presentar *testimonios del mismo género en favor de su doctrina, en favor de su herejía.* Que demuestre dónde, cuándo y por quién ha sido prometido; que nos muestre sus profetas y los escritos que lo han anunciado, para que también la Escritura le sirva de testimonio. Pero no se preocupan de semejante cosa, limitándose a gritar a lo mentecato: "Nosotros somos los que poseemos la verdad; nosotros creemos e invocamos el nombre de Dios." Como si nada más que porque *ellos se figuran* que vienen de Dios, ya no hubiera que poner duda en ello, y como si para hacernos creer en su misión *no fuera preciso que Dios confirmara sus palabras, y cooperase a ellas con prodigios que las acompañaran* y con promesas y profecías que las precedieran (1)".

Aun después de su apostasía definitiva formuló los mismos principios *contra otros*, especialmente contra los que se apartaban de él y que, sin embargo, tanto derecho como él tenían a predicar doctrinas disidentes. "En todos los tiempos, cuando Dios ha querido *suplantar una doctrina por otra, la ha confirmado con señales milagrosas*, y cuando ya la nueva doctrina *estaba asentada* y recibida, entonces se acababan los milagros (Erl., 16, 190). "El que quiera enseñar una doctrina *nueva o diferente* de la doctrina recibida—escribía en 1527—necesita ser llamado por Dios, y *debe confirmar su vocación con verdaderos milagros*. Si no puede hacerlos, que se vaya a la porra o con el mismísimo diablo (Wein., XX, 724, 33:) "In rem malam abeat" (1527). Y dos años antes decía: "Como Cristo tenía que llegar más adelante que Moisés, confirmo su Evangelio con milagros, porque Dios no revela nada *nuevo sin confirmarlo con prodigios* (Weim., XIV, 647, 33 (1525)". *"Cuando se nos propone una doctrina nueva, debemos suspender nuestra adhesión a ella hasta que los milagros la acrediten* (*Ibid.*, 684, 34) (1525)." Esta idea que Lutero había con-

(1) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 235v. [Ficker II, 248] y *supra*, T. II, p. 252 y s.

servado de la Iglesia católica, está en acuerdo perfecto con nuestra tesis; para él, lo mismo que para nosotros, si una doctrina *nueva* no tiene la contraseña de los milagros, es señal inequívoca de que no viene de Dios, y, por consiguiente, es preciso recursarle nuestra adhesión, que en este caso sería eminentemente irracional y vituperable.

Un año antes escribía Lutero a propósito de Münzer: "Si él dice que Dios y su Espíritu le han enviado como a los apóstoles, obligadle a comprobarlo con milagros, y si no pasa por ello, prohibidle predicar; porque *cuando Dios quiere cambiar el curso ordinario de las cosas, obra siempre milagros* (1)". Aquellos a quienes Dios envía, unas veces son llamados por él para esta misión y otras son constreñidos a desempeñarla. Estos tales no acostumbran a jactarse de ello, y si alguna vez lo ponderan, *lo demuestran con portentos.* A quién te quisiere hacer creer que es el Espíritu el que le impulsa, y que se mueve por una inspiración religiosa, debes replicarle: "Puesto que te vanaglorías de obrar movido por el Espíritu, dame una señal de ello; estás dando testimonio de tí mismo, y en ese caso, la Escritura me prohibe creerte si no aduces otras pruebas. El mismo Cristo, Hijo de Dios vivo, no quería dar testimonio de sí mismo, y cuando, por fin, lo hizo, dió al propio tiempo una prenda por la cual se podía reconocer que su palabra y su doctrina eran verdaderas. Por lo tanto, supuesto que te empeñas en que estás en posesión del Espíritu Santo, *dame un testimonio de tu Espíritu, pruébamelo por una señal característica* si quieres que se te crea, porque para probar la presencia del Espíritu de Dios es absolutamente necesario un testimonio de Dios (Erl., 13, 246 y s.) (1525). Allende de esto. a los que pretenden que son inmediatamente llamados por Dios al ministerio de la predicación, les dice en el mismo sentido: "Qué prodigios obraís para que os creamos? Jamás os crecrémos bajo vuestra palabra". Y agrega este consejo: "Guárdate bien de creerles, a menos que prueben su Espíritu por signos milagrosos" (Erl., 15. 5-6) (1526).

---

(1) De Wette, II, 538 (14 de agosto de 1524). (*Supra*, T. II, p. 411).

"El que trate de emprender la predicación de una doctrina *nueva,* no ha de contentarse con salir al público jactándose de que el Espíritu ha soplado en su corazón. Si Dios quiere que pase adelante, él hará que se sigan los portentos; *él probará su misión y apoyará sus comienzos con signos celestiales,* porque está decretado que el Espíritu no inspirará ni moverá el corazón de nadie sin realizar de antemano la prueba de los prodigios; *pruebas visibles necesita llevar a mano el innovador.* Tal es el [auténtico] llamamiento interior (1)". "No consiento en ninguna manera—decía en 1522—que se les de acogida a los que tratan de hacer creer a secas que han recibido un especial llamamiento de Dios, pretextando una revelación sin prueba fehaciente" (2).

Por manera que, tanto antes como después de su apostasía (1520), al que predicaba una *doctrina nueva,* es decir una doctrina no adoptada hasta la fecha por la Iglesia universal, le exigía Lutero que probase por signos prodigiosos el origen divino de esta doctrina y de esta misión. No le bastaba que tal innovador pretendiese haber recibido su doctrina del Espíritu Santo que por especial revelación le llamara a ejercer él ministerio: si no tenía otra prueba a mano, no había que dar crédito a sus palabras.

Y por más de que, por otro lado, ese hombre sea todo un superhomo en el moderno sentido de la palabra, y de que esté adornado de dotes extraordinarias, siempre se quedárá en un *mero novador* y un revolucionario sin *misión divina;* podrá cruzar a través de su siglo como un demonio, hollando con sus pies todo lo que hasta entonces había venerado la cristiandad, y con eso no será sino un *racionalista* que negará y destruirá la obra de Jesucristo. El que crea a tal innovador obrará, por lo menos, *irracionalmente;* no honrará a Dios de una manera conforme a razón, y renegará no solamente de la Iglesia, sino también del fundador de la Iglesia, nuestro Señor Jesucristo. Bien podrá este

---

(1) Weim., XVI, 33 (9 de octubre de 1524). [A este llamamiento interior y directo, contrapone Lutero la misión exterior "que viene también de Dios", pero por intermedio de los hombres.

(2) Enders, III, 273 (13 de enero de 1522; Lutero a Melanchthon).

que así se crea, no dejar de la boca el nombre de Jesucristo y empedrar su doctrina de numerosos elementos cristianos, que no por eso dejará de ser un revolucionario. Estos elementos no serán más que ripios desperdigados de la construcción doctrinaria de la Iglesia; *durante algún tiempo* le servirán a la secta de *principio de cohesión* y *de galvanización de la vida,* pero no siendo más que mal trabados fragmentos, no tendrán la suficiente consistencia para demorar su ruina interior y progresiva.

---

§ 3.o—NOVEDAD DEL CRISTIANISMO DE LUTERO.

Ahora o nunca es llegado el momento, oportuno de oponerle a Lutero la expresión de Jesucristo: "Por tus propias palabras te voy a juzgar (Luc., 19, 22:) *Ex ore tuo te judico"*; porque *él mismo es quien nos dice* que él formulaba nuevas teorías en contradicción con las creencias de la Iglesia universal. Cuando se le reconvenía de que su doctrina era *nueva* (1), no solamente no lo negaba sino que lo afirmaba remachando el clavo, y así, escribía en 1545: "Como entonces (poco después de su apostasía) nuestra doctrina *era nueva y causaba escándalo general en el mundo entero,* necesitaba yo andar con pies de plomo, y, por consideración a los apocados, dar de mano a muchas discusiones, conducta que no he seguido en lo sucesivo (2). Los protestantes de nuestros dias convienen también en que la obra de Lutero presentaba una *transformación* del cristianismo (3), una nueva religión que el nuevo Evangelio, o como ellos gustan llamarlo, el puro Evangelio del monje de Wittenberg, significaba un trastorno del dogma de la Iglesia de los *quince primeros siglos* (v. *infra,* cap. II, § 1.). Demasiado evidentes son los hechos que lo confirman.

---

(1) Opp. exeg. lat., IV, 320 y s. (hacia 1538). V. el pasaje, *infra,* en este mismo §.

(2) Erl., 32, 420 (1545).—Entre los puntos sobre los cuales hace la vista gorda, indica el de la elevación.—En otras circunstancias, sin embargo, toma el partido de negar la novedad de su doctrina.

(3) HASE (Karl VON), *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die roemisch-kalholische Kirche,* 7.a ed. (1900), p. 2. G. FICKER nos representa "la religión (de Lutero) como la única conveniente a su época". *Das ausgehende Mittelalter* (1903), p. 109.

No se contenta el mismo Lutero con decir que "desde hace *algunos siglos* el Evangelio de Cristo y aun la totalidad de la Escritura estaban ocultos bajo el celemín, y que en su lugar se pregonaban en pública plaza los preceptos humanos y el derecho canónico de ese canalla de papa (1)". No se contenta con vociferar que todo lo que creía el papa con toda su clerigalla y sus monjes no contaba más de "dos o tres siglos de antigüedad" (2) ; que "desde hacía *muchos* siglos, el papa había mantenido estas abominaciones en la Iglesia (3)"; y hasta llega a decir que en Roma (asiento del papado) se había extinguido el Evangelio aun antes de la conversión de Germania (4). Como luego lo veremos, esta era una opinión arraigada en él. Pero siquiera *Alemania* ¿llegó a poseer el Evangelio? "Yo no sé—decía él en un sermón—si ha llegado jamás Alemania a poseer *la palabra de Dios.* Lo que nos han inculcado hasta la saciedad, ha sido la *palabra del papa* (5)". En 1525 escribía: "La verdad es que la nación de Prusia jamás ha poseído más que un Evangelio *encubierto* y *corrompido;* mas *ahora* el Evangelio se dilata por todas partes con gran pureza y limpidez y produce frutos abundantes. *Creo que hasta el presente siglo, jamás le había sido revelado a Alemania* y que jamás había alcanzado en ella la plenitud de su esplendor (6)". Por manera que Lutero es el indiscutible *descubridor* del Evangelio, mejor dicho, como escribe LOOFS, del cristianismo considerado como religión.

Hasta su advenimiento, la Alemania cristiana estaba creída de que se hallaba incorporada al reino de Dios; mas Lutero dice que no lo estaba en ninguna manera. "Después de haber desechado a los papistas, Dios *nos* ha recogido (a Lutero y a sus partidarios) de entre el lodo y la basura y nos ha hecho sentarnos con los príncipes de su reino *para que por nuestro ministerio fuese Alemania incorporada al reino de Dios y llegase a su conocimiento verdadero* (7)".

---

(1) Erl., 45, 375 (1537—1538) *et passim.*
(2) Erl., 17, 142 (12 de agosto de 1545).
(3) *Cod. Vat. Pal.* 1825, fol. 171v.
(4) Weim., XX, 672 (1527).
(5) Erl., XII, 198 (1522).
(6) Weim., XIV, 498 (1525).
(7) *Opp. exeg. lat.*, IV (hacia 1538), 141.

"Dios nos ha hecho la merced de expulsar al papa, y nosotros entre tanto, restauramos ahora el Bautismo, el Evangelio y la Cena no solamente aquí, sino en todo el territorio de Alemania; *de aquí en adelante* (Dios sea bendito y loado por ello) ya poseemos de nuevo el verdadero sacrificio perpétuo (1)". Por lo demás, si aún desde antes de la conversión de Alemania al cristianismo ya Roma estaba destituída del Evangelio, de su peso se cae que antes de Lutero jamás Alemania pudo haberlo poseído.

Para convencerse de que Lutero ha introducido novedades en el cristianismo, basta fijarse en su actitud con respecto al papado. Antes del "reformador", el cristianismo ortodoxo consideraba la doctrina del primado (del papa) como una parte integrante, fundamental e invariable del dogma.

Ahora bien: ¿qué es lo que Lutero piensa acerca del papado?

"El papa—dice Lutero—es, con razón, considerado como *el más grande y el primero de todos los antecristos* (2). Por esa razón la Iglesia papista no es la *verdadera* Iglesia. Hay dos Iglesias—dice—: "una, *falsa*, que aunque desde luego se denomina y proclama la Iglesia y pueblo de Dios, *no lo es en ninguna manera;* otra, verdadera, que aunque no lleva este nombre, *lo es en la realidad,* (3)", es decir, la Iglesia luterana. "Hoy en dia el *papa* tiene consigo lo que se llama la Iglesia, lo cual no tenemos *nosotros;* pero sabemos, a pesar de ello, que somos la verdadera Iglesia, porque tenemos la palabra, los sacramentos, y las llaves que Jesucristo dejó en herencia... El papa usurpa este nombre y este título (de Iglesia) porque está *en la posesión,* y se vanagloría de ser el sucesor de Pedro y de Pablo (4)". Los papistas no son "de la Iglesia ni miembros de la Iglesia (5)", ni mucho menos son la misma Iglesia. ¡Que empiecen desde luego por ser la Iglesia! "¿Por dónde merecen el nombre de Iglesia los que niegan a Cristo, Jefe su-

(1) Erl., 45, 140 (1537-1540).
(2) *Cod. Vat. lat.*, 1825, fol. 172v.
(3) Erl., 2, 293 (1533).
(4) *Opp. exeg. lat.*, VI (hacia 1540), 233-234.
(5) Erl., 26, 26 (1541).

premo de la Iglesia? (1)". "El que no ve esta lumbre, anda en las tinieblas, y arrastra y es a la vez arrastrado al error. Ahora bien: bajo el papado no solamente no vemos esta luz, sino que *la misma luz está apagada y nosotros hemos contribuído a su extinción* (2)". "Nosotros nos gloriamos de ser la Iglesia de Cristo; el *papa* y los suyos no son sino la Iglesia del antecristo (3)", "la nueva Iglesia de las rameras y del diablo (4)", "una cochina Iglesia (5)". No ha sido fundada en Roma sino por el emperador PHOCAS († en 610), al mismo tiempo que el papado (6); y "esta Iglesia y papado han sido fundados y establecidos sobre mentiras diabólicas (7)"; "todo el papado en peso descansa sobre puras mentiras y sobre la negación de Cristo, de suerte que *no puede ser el Espíritu Santo, sino la doctrina del diablo* en persona; está literalmente maldita y condenada (8)" y "ha sido consolidada por el diablo (9)". Toda ella está llena de diablos, y Lutero nombra algunos de ellos, como "el diablo de las peregrinaciones", "el diablo de las indulgencias", "el diablo de las bulas", "el diablo de las cofradías", "el diablo de los santos", "el diablo de la misa", "el diablo del purgatorio", "el diablo de los conventos", "el diablo de la clerigalla" y "el diablo del papa", sin contar "al diablo de la bribia", "al diablo de las revelaciones" y "al diablo de los herejes (10)".

Y eso ¿qué tiene de particular, si *los papistas no son tan siquiera cristianos?* (11)". Asimismo, en 1520 decía Lutero muy lógicamente a los estudiantes de Wittenberg, y señaladamente a los estudiantes de Teología: "Sí no os desgarrais de todo corazón del reino papista, *no salvaréis vuestras almas.* El reino del papa es diametral-

(1) *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 277-278 (1534).
(2) Erl., 6, 240-241 (1537).
(3) *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 25 (1534).
(4) Erl., 26, 45 (1541).
(5) Erl., 25, 75 (1531).
(6) Erl., 25, 75 (1531).
(7) *Ibid.*, 25, 216 (1537).
(8) *Ibid.*, 49, 167 (1538).
(9) *Ibid.*, 50, 88 (1538).
(10) *Ibid.*, 25, 360 (1539).
(11) Enders, V. 64 (23 de noviembre de 1524; los predicadores de Estrasburgo a Lutero); III, 60 (principios de 1521; Juan ALTENSLEIG (?) a Lutero).

mente opuesto al de Jesucristo y diametralmente opuesto a la vida cristiana. Por lo tanto, quien desee mirar por su alma guárdese de renegar de Cristo mancornándose con los papistas. Por esta razón *cualquiera* que aspire al sacerdocio en la Iglesia contemporánea forzosamente ha de perecer en este o en el otro mundo", etc. (1). "La Iglesia del papa—escribirá más tarde—tan llena está de mentiras, de diablos, de idolatría, de infierno, de crímenes y de todo linaje de desdichas, que se ha convertido en un hervidero de gusanos y parece avecinarse el tiempo en que oigamos la voz del ángel del Apocalipsis: "*Sal de Babilonia,* pueblo mío (2)". Es decir, que renegando de la Iglesia "papista" para afiliarse a Lutero, se consigue librarse de la eterna condenación. La Iglesia papista acarrea al mundo entero a la hoguera inextinguible del infierno, donde no hay esperanza de salud ni de retorno (3)". Ella es otrosí con toda seguridad "la sima del infierno (4)". "¿Qué giro ha tomado la religión bajo *el papismo?* No otro que el de haber llegado a ser *la perdición eterna de todos* sus prosélitos (5)". "Al presente—decía por 1538—los papistas nos zamarrean de lo lindo con el ejemplo del tiempo pasado, de ese tiempo en que todo estaba en tinieblas"... Vuestra doctrina es *nueva*—nos achacan—y nuestros antepasados no tuvieron noticia alguna de ella; por donde si vuestra doctrina fuese verdadera, habría que concluír *que todos ellos se condenaron!* ¡Mas que así sea! ¿Qué tenemos que ver nosotros con los que ya se largaron de este mundo? Ello es que a nosotros se nos predica al presente la palabra de Dios; a nosotros no nos incumbe otra cosa más que escucharla y admitirla sin discusión. No debemos imitar a aquellos que tienen siempre el *por qué?* en la boca, los cuales serían capaces de preguntarle al mismo Dios por qué ha tenido la ocurrencia de revelar su sana doctrina en nuestra época *más bién que en las anteriores* (6)". En la Igle-

---

(1) Weim., VII, 186.
(2) Erl., 26, 24 (1541).—Apoc., 18, 4.
(3) *Ibid.*, 25, 216 (1537).
(4) *Ibid.*, 26, 25 (1541).
(5) *Ibid.*, 6, 240 (1537).
(6) *Opp. exeg. lat.*, IV, 320-321 (hacia 1538).

sia del papa no hay salvación nada más que para los tiernos chiquillos hasta la edad de siete u ocho años "que aun no se han formado idea de esta Iglesia de p. . .", y algunas personas de edad avanzada, muy contadas por cierto, que al fin de su vida se vuelven de nuevo a Cristo (1). Tan cierto es esto, que "si algunos adversarios (de Lutero) han logrado salvarse, débenlo a haberse pasado a tiempo a su partido (2)."

Y basta ya por ahora. De las citadas palabras se saca en limpio que hacía *mil años lo menos que ya no había Iglesia verdadera,* y que por lo que hacía a su doctrina, la Iglesia entonces existente no servía más que para inducir al error, para alejar de Cristo y para precipitar las almas en los abismos del infierno; como que en esta Iglesia no había habido quien lograra salvarse más que los párvulos y algún que otro mirlo blanco entre las personas mayores. La promesa de Jesucristo de permanecer con su Iglesia *hasta la consumación de los siglos,* promesa que el mismo Lutero reconoce, según lo hemos visto, ¡nos dió el gran chasco, no estirándose a más de cinco siglos mal contados ¡Pero ¡aun nos queda más que ver!

El franciscano LAMBERTO DE AVIGNON que se afilió a Lutero y vivió con él algún tiempo en Wittenberg, escribía en 1524 que hacía ya catorce siglos, esto es, desde *un siglo después de Jesucristo,* que la Iglesia había caído en la ruina más completa. Casi al cerrarse los tiempos apostólicos empezaron todos los pueblos a desentenderse de la pura palabra divina; se aferraron en su lugar a las tradiciones humanas y a las supercherías hasta acabar por caer en una total ceguera. Bajo la sugestión de filosofos orgullosos, todo se había vuelto herético, y la verdadera fe había sido de todo en todo desterrada de este mundo, *hasta el punto y hora en que en el seno de esas tupidas tenieblas había hecho Dios penetrar la luz que había surgido sobre Wittenberg* (3). Un su contemporáneo católico, el provincial de los Dominicos Hermann RAB, tenía el mismo con-

---

(1) Erl., 26, 26, 28 (1541).
(2) *Opp. exeg. lat.,* VI, 192 (hacia 1540).
(3) *In cantica cantic.,* fol. 44.

cepto de la obra de Lutero. Según el monje de Wittenberg—decía él—, "pasada la época de los santos apóstoles, de los mártires, de los doctores y de los confesores, se han limitado por espacio de quince siglos a discutir y practicar en toda la Iglesia cristiana doctrinas y fruslerias humanas (1)".

Estos escritores, a los cuales sería fácil agregar otros, traducían perfectamente el pensamiento de Lutero. El "reformador" hizo tabla rasa de toda la Tradición, desde los tiempos apostólicos hasta él, que para eso era un *innovador;* por donde, *miradas las cosas por su catalejo,* no le faltaba razón cuando decía que "desde los tiempos apostólicos (hasta el suyo) la *Escritura* se había mantenido en las tenieblas" (2), ni cuando echaba de menos el *nuevo* Evangelio en los quince primeros siglos de la Iglesia, y sobre todo, la teoría de la justificación por la fé, con todas las consecuencias que retoñan de ese artículo "*sin el cual no podría subsistir la Iglesia,* ni hacer frente a los errores, porque, *fuera* de esta doctrina, *el Espíritu Santo no quiere ni puede morar con nosotros* (3). Por este artículo se destronaría el papado al mismo tiempo, sin recurrir a la fuerza armada (4)". Pero como el cristianismo no existe fuera de la Iglesia, Lutero y sus adeptos se concretaban a considerar la general evolución de la Iglesia desde los tiempos que inmediatamente siguieron a los apostólicos, como una evolución *deformativa* del Cristianismo; deformación perseverante y cada vez más ostensible, hasta que llegó la propicia coyuntura en que él se presentó como *Reformador* "para achocar al diablo que desde el cabo de los tiempos apostólicos, o, si los protestantes lo prefieren así, desde los tiempos del emperador Phocas, reinaba en la Iglesia en lugar de Cristo y del Espíritu de Dios.

Empero de todas estas afirmaciones se infiere una conclusión muy manifiesta y es que, a pesar de su promesa de permanecer con su Iglesia *hasta la consumación de los si-*

(1) *Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1721* (Leipzig), p. 702; N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (1903), p. 12.
(2) Erl., 22, 186 (1524).
(3) Ibid., 25, 49 (1531).
(4) *Cod. Vat. lat.*, 1825, fol. 173v.

glos, Jesucristo no permaneció en ella ni siquiera un siglo, o, a todo tirar, solos cinco siglos. Luego ha *mentido y nos ha engañado,* y, por lo tanto, no era *el enviado de Dios,* ni el *Hombre-Dios, sino un hombre como los demás* y hasta un *impostor.* Y claro está que ello no puede ser así; porque, vaticinado por los profetas, nos demostró además con su vida y sus milagros, que sólo un Dios podía obrar. que él era el verdadero Mesías prometido. *Creer* en él, era, por lo tanto, y continúa siendo cosa *conforme a razón.*

¿Y Lutero se muestra igualmente *razonable* en su manera de seguir a Jesucristo?

Al tratar de establecer en nombre de Dios una nueva modalidad de religión, estaba a todo trance obligado a presentar pruebas del mismo género; hasta se puede asegurar que lo estaba tanto como el mismo Jesucristo, porque la diferencia entre su doctrina y la anterior bien puede afirmarse que es más profunda que la intermedia entre el cristianismo y el judaísmo que le preparaba el camino, que la que mediaba entre el nuevo y el antiguo Testamento. Y aun en el caso de que Lutero no hubiera sido un fundador de religión y que se hubiera limitado a *restaurar* el cristianismo; aun cuando "la reforma luterana no hubiera sido más que una renovación de la doctrina (cristiana)" (1), y que esta renovación se hubiera producido volviendo al cristianismo primitivo, como pretenden los protestantes, tanto racionalistas como positivistas, que casi tienen a gala que su religión no provenga por una serie no interrumpida desde los tiempos apostólicos, no por eso sería menos cierto que aun hallándose en el caso de ejercer un magisterio ordinario, tal como el magisterio reconocido antes de Lutero como "de legítima propiedad", todavía estaba obligado a probar la divinidad de su misión y precisamente con las pruebas sobrenaturales que él exigía a los demás novadores, y, desde luego, una vida singularmente virtuosa y el poder de los milagros. Este mismo título de *Reformador* que los historiadores protestantes atribuyen al monje de Wittenberg, esta pretensión de llevar a cabo una *Reforma* que Lutero ha proclamado centenares de veces (2), convierten la vida

(1) SEEBERG, *Dogmengeschichte,* II, 258.
(2) Ya en 1528 cacareaba su "Reforma". Las injurias que pre-

virtuosa y el prestigo de los milagros en una necesidad indispensable, tanto más cuanto que, según nos dicen, Lutero fué un reformador tan de rompe y rasga, que, comparado con él, ninguno de los reformadores católicos merecía semejante título.

Aunque no hubiera intentado nada más que suprimir los "*abusos*", por lo menos en el sentido en que él entendía esta palabra, o, en otros términos, "eliminar las abominaciones *por todos reconocidas* y los artículos *falsos* (1), áun hubiera tenido necesidad de recibir una misión divina y de probar esta misión. Pues ¿qué entendía él por estos artículos *falsos* y por estos *abusos* que él trataba de reemplazar por *sus propias doctrinas?* No eran otra cosa que la misma doctrina católica en sus numerosos artículos fundamentales: el sacerdocio, la potestad de las llaves, la misa, los sacramentos, la gracia, la necesidad de las buenas obras, los concilios y la tradición; la práctica de los consejos evángelicos y los votos, el culto y la intercesión de los ángeles y de los santos; la necesidad de la caridad para obtener la fe justificante, el perdón del pecado en el bautismo y la justificación y no la sola no—imputación; que no es únicamente la fe la que nos acerca a Dios, sino que también

(1) Erl., 26, 43 (1541).

ceden y siguen a esta palabreja deben, sin duda, servir de prueba de que esta reforma era inspirada por Dios; "Porque por el solo delito que cometí de aprisionarlos (a los papistas) en el cerco de la Escritura, que, ni por esas aciertan ellos a comprender ni explicar (¡el Señor nos ampare!), ¡hay que oír sus clamores y sus chillidos salvajes y atronadores! El uno aúlla en favor del Sacramento bajo una sola especie; el otro grazna contra el matrimonio de los clérigos; un tercero ladra en favor de la misa; un cuarto chilla en favor las buenas obras; el quinto rezonga en favor de los votos monásticos y el sexto gruñe por el culto de los santos. Esta es, en suma, la *reforma* de Lutero: ha organizado una cacería extraordinaria, y ha acorralado a estas cabezas de burros en la Escritura, como se hace con los animales en un parque zoológico. Aquí está el doctor Cochlaeus ladrando como un perro; el *chamuscado* está en Berna dando gañidos de zorra; el calumnioso predicador de Leipzig, aúlla como un lobo; el doctor Conrado Wimpina gruñe como un gorrino, y con tan desacordada sinfonía me arman entre todos en esta casa de fieras una batahola, que me levanta en vilo, hasta el extremo de que casi llego a tirarme de los pelos por tan abundosa caza, que, a la postre, de nada me sirve, si ya no es por el gusto de haberlos acorralado en la Escritura". Erl., 63 273-274; Weim., XXVI, 531. Ello es, que Lutero manejaba el alemán con verdadero gracejo, de lo que tenemos una nueva prueba en este pasaje.

las obras nos sirven para este efecto; que el culto divino no consiste únicamente en la fe o confianza en Dios y en el amor del prójimo, sino, ante todo, en el amor de Dios, amor que estamos obligados a poseer y del cual estamos obligados a hacer actos; que nos es posible la guarda de los mandamientos con la gracia de Dios, que a su vez nos es indispensable para ello, y que la voluntad es libre en la obra de la justificación, a la cual coopera. Por fin, sostiene, en contra de la doctrina católica, su teoría capital de la cual son consecuencias la mayor parte de las que acabamos de apuntar: que por el pecado original nuestra naturaleza no solamente ha quedado quebrantada, sino totalmente inutilizada, hasta el punto de que todas las obras del hombre son pecados, la concupiscencia es absolutamente invencible, etc. ¿Quién será capaz de enumerar todas las doctrinas e instituciones que él pretendiá suprimir en calidad de "errores" y de "abusos" contra el testimonio *unánime* de la creencia universal y de la constante doctrina de la Iglesia, tanto de la griega como de la latina, y esto a contar desde sus orígenes, conviene a saber, desde quince siglos antes del "Reformador"? La misma palabra *Evangelio*, ya tiene para él un significado *nuevo* y desconocido para *toda* la Iglesia; los mismos protestantes de nuestros días no poseen ya el Evangelio en el sentido en que él lo entendía, puesto que ya no admiten la parte esencial de este Evangelio consistente en la justificación por la fe *sola* y la justicia de Cristo meramente *imputativa*.

Lutero se condenó a sí mismo: lo que escribía él en 1532 para rebatir a Zwinglio con motivo de la Cena, es aplicable a todos los puntos de la doctrina católica que acabamos de recordar y de otros más que el "reformador" ha combatido y suprimido: "Para atenernos a este artículo—dice—*y para no dar oídos y ser víctimas en esta materia de algún espíritu de cábala*, debe bastarnos el testimonio de toda la Iglesia cristiana, porque es cosa peligrosa y *terrible* escuchar o *creer* cualquier susurro contrario a la fe y a la doctrina de toda la Santa Iglesia que únicamente y en todas partes lo ha creído así desde sus principios, durante quince siglos... El que pusiere duda en este particular, que se haga cuenta de que *no quiere creer a ninguna Iglesia cris-*

tiana, y por ende condena no solamente a toda la Iglesia cristiana *como a una hereje maldita, sino también al mismo Jesucristo* con todos los apóstoles y profetas que han establecido y firmemente recomendado el artículo en que confesamos: "Creo en una santa Iglesia cristiana". Jesucristo dijo (Matth., 28, 20): "He aquí que yo estoy con vosotros *hasta el fin del mundo"*, y S. Pablo (I Timot., 3, 15): "La Iglesia de Dios es la columna y *el fundamento de la verdad* (De Wette, IV, 354: a Alberto de Prusia; abril (?) de 1532)". Y cuatro años más tarde, escribiendo contra otros herejes, los anabaptistas, dice con Melanchthon, Bugenhagen y Creutziger: "No se debe aceptar una doctrina *que no tiene a su favor el testimonio de la antigua y pura Iglesia,* porque fácil es de comprender que la antigua Iglesia ha debido tener todos los artículos de la fe, es decir, todo lo que es necesario para la justicia (1)".

§ 4.—CÓMO EXPLICABA LUTERO LA LEGITIMIDAD DE SU MISIÓN.

¿Qué razones alegaba, entonces, Lutero para probar que se podía y debía dar crédito a su predicación? El que, como *Walther*, pretenda resolver este problema alegando que el "reformador" no aspiraba a más que a ser un *"doctor de la Sagrada Escritura"* y que su vocación era la de profundizar sin descanso en el estudio de la verdad divina, de enseñarla y, por lo tanto, defenderla; el que escribió que Lutero no tenía necesidad de ninguna señal milagrosa para hacerse creer y acreditar su doctrina, puesto que en virtud de su nombramiento de *profesor de Sagrada Escritura* y de *predicador de Wittenberg,* estaba oficialmente autorizado para explicar las Sagradas Letras y anunciar públicamente la palabra de Dios (2), este tal no entiende lo que trae

(1) Véase el *informe* del 5 de junio de 1536 en la *Zeitschrift für historische Theologie,* XXVIII, p. 560 y s.; v. también *Corp. Ref.*, III, 198 (Melanchthon a Felipe de Hesse, 1536).

(2) *Luthers Beruf,* Halle, 1890, p. 6, 29; En su consecuencia, termina Walther su opúsculo con las palabras siguientes (p. 149): En resumen, "todo cuanto alega Roma para hacer ver que la obra de Lutero no había sido divinamente autorizada, no se funda más que en falsedades, puesto que él no se arrogó ninguna otra vocación más de la que le había sido oficialmente confiada". Lutero—con-

entre manos. Estos no son más que *subterfugios inventados por Lutero para sacudirse las moscas: La Iglesia era la única fuente y la única raíz de donde procedían sus funciones de doctor y de predicador; ella era la que se las había confiado;* y los teólogos protestantes deberían abstenerse de alegar como razones eficaces tales testimonios para legitimar la felonía de *revolverse contra ella.*

Hay, pues, en las palabras de Walther una monstruosa contradicción. Aquí el problema principal es el siguiente: la misión encomendada a Lutero para el *magisterio* ordinario de la Iglesia ¿era suficiente para legitimar la campaña revolucionaria de Lutero contra la Iglesia y la producción de tamañas novedades? *Esta misión ordinaria* ¿podía justificar una empresa que excedía los ordinarios límites y que se proponía *derrocar* la autoridad de la cual emanaba esta misión, en una palabra, podía significar una *misión, extraordinaria?* El magisterio ordinario no confiere más que una autoridad encerrada en el cuadro de la Iglesia universal y subordinada a su organización; por la circunstancia de que la Iglesia confiera a un hombre el cargo de enseñar, este individuo no recibe ninguna fianza de infalibilidad; bajo ningún concepto tiene, por ejemplo, derecho a exigir para sus doctrinas el acto de fé que reclamaba el Apóstol de las naciones, que era directamente enviado e inspirado por Jesucristo. Para alegar este derecho, a lo menos cuando se trata de trastrocar tan radicalmente el dogma, se

---

tinúa Walther—jamás tuvo dudas acerca de la legitimidad de su obra, etc., o, como se lee en la pag. 30, *no trató él de* enseñar *nada* nuevo. Por lo demás, sería en vano buscar en este opúsculo las pruebas de que la empresa de Lutero haya sido *divinamente autorizada.* Walther no acierta a salirse de su petición de principio [de que la pretensión de Lutero de tener tal misión, basta para probar que estaba en lo cierto]. No hay para qué perder más tiempo con él. Parece mentira que pueda escribirse: "Pero ¿cuándo se apartó Lutero de la Iglesia? No hubo tal, sino que en ella se mantuvo hasta que lo echaron fuera" (p. 7). ¿Ignoraba Walther que Lutero se había ya separado interiormente de la Iglesia por sus herejías, antes de ser oficialmente expulsado de ella? Aparte las rectificaciones de algunos errores en que incurrieron ciertos autores católicos, este folleto está plagado de sofismas, que dejamos para que los moteje quien tenga humor para ello. [Este opúsculo fue reproducido, aunque sólo en parte, según parece, en la compilación de 1906, *Für Luther wieder Rom.*, p.s 17-63. Lo que allí se lee de que la universidad de Wittenberg no dependía de los papas, sino de Federico de Sajonia, parece ser añadido en 1906.

hace indispensable una misión, una iluminación divina extraordinaria y directa.

El mismo "reformador" se percataba muy bien de este punto flaco, y en los momentos en que discurría con su serenidad, procuraba acudir a su reparo. Desde luego—decía él—que de Dios había recibido su doctrina, como que por él le había sido revelada, lo cual sin duda había de computarse por un llamamiento extraordinario e inmediato (1). En el año 1518 en que empezaron a ser atacadas sus innovaciones doctrinarias, y tuvo noticia de que el cardenal Cayetano había sido enviado por la autoridad religiosa para someterle a un examen, se vió precisado a hacer esta declaración: "Lo que toca a mi corazón y a mi conciencia es reconocer y confesar que todo cuanto yo sostengo y mis adversarios combaten *de Dios lo tengo* (2)". *Tiene la completa seguridad* de que enseña la más pura teología: ¿"Por qué Cristo, *del todo a pesar mío, me ha encomendado* este ministerio de la palabra? ¿Por qué no me ha revelado otra doctrina que enseñar? (3)". "La doctrina de Lutero no es de él, sino *del mismo Jesucristo* (4)": lo cual es lo mismo que decir que él "está cierto de haber recibido *del cielo* su doctrina (5)". Dios por su gracia se la ha revelado (6)", y esto es lo que respondía a Cochlaeus en Worms (7). En suma, él "no recibió *el Evangelio de mano de los hombres, sino solamente del cielo* por Nuestro Señor Jesucristo", de suerte que ya "puede en lo sucesivo reivindicar el título de *evangelista* (8)". Sí; Jesucristo mismo lo tiene por un "*evangelista por la gracia de Dios*"; Jesucristo "que—según

---

(1) WALTHER lo niega (*Luthers Glaubensgewibheit*, p. 116 y s.) Sin duda Lutero también se ha contradicho en esto; pero lo cierto es que en muchos lugares afirma explícitamente el hecho de esta revelación. Por lo demás, sus palabras no tienen aquí más que una importancia secundaria; lo que hace al caso es la tesis irrebatible de que para predicar una doctrina *nueva*, tenía necesidad de haber recibido una revelación *directa*.

(2) Enders, I, 218 y s. (21 de agosto de 1518 a Spalatino).

(3) *Ibid.*, I, 211 (10 de julio de 1518, a Lang; T. II, p. 412 y s. 480 y s.

(4) Erl., 28 316 (1522) *item* Weim., VII, 275 (1521); T. II, p. 416 486.

(5) *Op. var. arg.*, VI (hacia 1540), 391; *supra*, T. II, p. 416.

(6) Weim., XX, 674, 22 (1527).

(7) Enders, III, 175; (*supra*, T. II, p. 418.)

(8) De Wette, II, 148; (*supra*, T. II, p. 41).

él—es el maestro de mi doctrina, y que algún día testificará que no es mía, sino el puro Evangelio (1)". En su opinión, acabó por ser un segundo S. Pablo, con la persuasión de que no era más que un instrumento de Dios. Como S. Pablo, desea que su doctrina "no sea juzgada por nadie, ni siquiera por los ángeles. Porque, supuesto que yo estoy cierto de que es verdadera, yo quiero con ella, como S. Pablo (2), ser *juez vuestro* y de los ángeles, y el que no la admitiere *no alcanzará la justificación,* porque mi doctrina es de Dios y no mía, y por eso el juicio que yo emito es de Dios y no mío (3)".

¿No es verdad que Lutero se condena aquí a sí mismo? Por esta afirmación sin pruebas ¿no confiesa paladinamente su impotencia y *su carencia de vocación?* Con argumentos de sana razón y con las palabras mismas de Lutero, hemos probado más arriba que una *misión extraordinaria* de este género exige imperiosamente *pruebas* asimismo *extraordinarias* en la vida y obras del así enviado. No se excusa la necesidad de estas *pruebas fundamentales* con la desnuda *afirmación*—por más categórica que sea—de que el presunto enviado es todo un Evangelista, ni por la de pretendidas experiencias. Estaba en su perfecto derecho Cochlaeus cuando le decía en Worms: "Y ¿quién va a creer en esta revelación? ¿Con qué señales la pruebas? ¿No podría cualquier pelagatos apuntalar de este modo sus paparruchas? (4)". "No hay diablo, ni hereje, ni hombre alguno por perdido que sea,—escribe el mismo Lutero—que se presente diciendo: "Aquí donde me veis, diablo o hereje, mía es la doctrina que os predico", sino que a todos les da por decir: *"Esta doctrina no es mía, sino que es la palabra de Dios".* Todos quieren hacer pasar por palabra de Dios lo que predican (5)".

En sus momentos lúcidos, y hablando *contra adversarios suyos,* he aquí lo que pensaba Lutero y lo que repetidas veces dijo con toda claridad (6): en caso de necesidad, él

(1) Erl., 28, 143 (1522).
(2) *Ad Galat.,* I, 8-9.
(3) Erl., 28, 144 (1522).
(4) Enders, III, 175; (supra, T. II, p. 418).
(5) Erl., 48, 136 (1830-1832).
(6) *V. supra,* ps. 3-19 de este opúsculo.

y los suyos debían ser sacerdotes y obrar milagros (1). Pues bien: ¡esta necesidad era *muy urgente!* Pero como los milagros no vinieron, su instinto de sofista le hizo dar con la escapatoria de que "el Evangelio" no había tenido necesidad de milagros más que en sus principios; que al presente para nada los necesitaba (2). La doctrina estaba ya tan corroborada con prodigios, que nadie tenía motivos para ponerla en duda (3); para lo sucesivo se daba ya por "cierta y confirmada"; empeñarse en el día en exigir aún tales señales, equivaldría en realidad a *poner en tela de juicio* la legitimidad del bautismo, del sacramento (de la Eucaristía), y aun de todo el Evangelio (4). Por lo demás, "esta era la *misma* doctrina y la misma Escritura que habían sido aceptadas por el papa y por todas las sectas (5)".

Frente a estas afirmaciones fantásticas, propongo yo esta pregunta: la doctrina de Lutero es decir, su Evangelio, era cosa *nueva* y chocaba con todas las nociones que entonces había y que hasta entonces había habido sobre la fé; pues en tal caso ¿no exigía este Evangelio para ser creído *las mismas pruebas* de una misión especial que las que habían sido en otro tiempo necesarias para el antiguo? Porque si no, ¿dónde estaban las pruebas de que se debía seguir a Lutero? ¿En la evidencia interna de su doctrina? [Las disensiones doctrinales que existían en el mismo seno del protestantismo bastarían para demostrar que no había tal evidencia]. ¿En la palabra de Lutero? Pero aun suponiendo que la sinceridad de Lutero estuviera bien comprobada, la afirmación de *un solo hombre* con respecto al magisterio *de la Iglesia entera* y de la fe de toda la comunidad ofrece muy escasa recomendación de infalibilidad. La mera posibilidad de que un hombre solo tuviera razón contra toda la humanidad en materia de fé, conduciría necesariamente a destruír toda regla de fe y toda fe comunal, para terminar en un subjetivismo absoluto. La verdad es que Lutero no pudo aprontar sus pruebas: lo mismo que Mahoma, anduvo

(1) Erl., 12, 200 (1522).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, I, 169.
(4) *Ibid.*, 16, 191.
(5) Ibid., 49, 86-87 (1538).

rondando el milagro, sin poder jamás dar con él. Por este lado es verdaderamente maravillosa la semejanza que hay entre estos dos hombres (1). Escribía Lutero: "Siempre que se introduce una nueva doctrina, como la de Mahoma, es preciso confirmarla con señales y milagros (2)". Por la misma razón, él tenía que haber hecho otro tanto, mas para obrar estos milagros, tanto Lutero como Mahoma necesitaban la ayuda de Dios.

Ya hacía él lo posible para desembarazarse de esta dificultad. Le viene como anillo al dedo la fábula de la raposa y de los racimos: "Yo no he sido instruído *ni con milagros ni con revelaciones* particulares,—dice en su *Comentario sobre Isaías*—No he pedido *en mi vida* la gracia de un milagro; *antes bien he pedido lo contrario* (es decir que Dios no haga ningún milagro por mi medio), no vaya que me deje llevar del orgullo y me deje apartar de la palabra de Dios por los embelecos de Satanás (3)". "Ya lo he dicho muchas veces, dice en otro lugar: *jamás he deseado recibir de Dios la gracia de hacer milagros*, y me contento con atenerme únicamente a la palabra de Dios; de no ser así, no faltaría quién dijera de contado: "Es el diablo el que obra en él (4)". El mundo en su impiedad menosprecia tales prodigios (5). El mismo consejo tuvo la osadía de darles a sus prosélitos: "Sin una necesidad apremiante, *nadie se permita el lujo de hacer milagros* (6)"! Antes bien, reducido a la imposibilidad de aportar jamás milagros en confirmación de su doctrina y de su misión, falseó el sentido de la conducta de Jesucristo para con los judíos, y a los que le pedían milagros, les respondía: Los papistas "se escandalizan y asquean de nosotros y dicen: Este pueblo es una hechura del diablo. Pero esos tales *no deben presenciar ningún milagro nuestro*" (7).

Para cualquiera persona que reflexione sobre ello, estos

---

(1) V. la traducción del Corán por ULLMANN, 8.a ed., Bielefeld y Leipzig, por ej., p. 233.
(2) Erl., 50, 87 (1538).
(3) *Opp. exeg. lat.* XXII, 94 (1534).
(4) Erl., 46, 206 (1537-1538).
(5) Erl., 12, 237 (1522).
(6) *Ibid.*, 12, 201 (1522).
(7) *Ibid.*, 46, 207 (1537-1538).

subterfugios denuncian claramente que Lutero se daba cuenta de que sus adversarios *estaban en lo firme* al exigir los milagros como letras testimoniales de su misión. Ello fué que llegó a sentirse puntó menos que irresistiblemente empujado a recurrir a pueriles invenciones para allegar milagros en favor de su empresa. Ansiosa de libertad, la duquesa Ursula de Münsterberg se escabulló en 1828 con dos compañeras, del convento en que era monja: según Lutero, el convento era un alcázar "sólidamente cerrado y custodiado" y esta evasión era "un milagro de Dios señaladamente estupendo (1)"; "un gran milagro (2)", que abochornaba de vergüenza a todos sus adversarios. "Lo cierto es—decía él a este propósito—que *nuestro Evangelio hace milagros en abundancia,* pero los impíos no los quieren reconocer. ¿Ignoraba él que en el convento de Friedberg en que ocurrió esta evasión, no había clausura; que sin el menor escrúpulo la priora con sus religiosas se largaban a las bodas; que la puerta de los carros que debe a un jardín, *estaba mal custodiada y a menudo quedaba abierta* y que a la parte de afuera *estaban* muchos seglares esperando a las tres religiosas, los cuales se anunciaron golpeando en la puerta, a cuyo llamamiento la abrieron las monjas? (3). ¿Qué calaña de milagro hay aquí? Más curioso es todavía otro milagro acaecido algunos años antes (1524), que nos relata Lutero en un opúsculo escrito con este exclusivo objeto. Una monja llamada Florentina, se fugó sin dificultad de su convento de Neu—Helfta; la portera *se había olvidado de cerrar su celda* y buena parte de las demás religiosas estaban en las suyas o en el dormitorio; ello fué que *la monja se escabulló en un santiamén sin ser vista de nadie* (4). Con motivo de este "milagro", también escribió Lutero que es preciso rumiar con temor y temblor la palabra y las obras de Dios "y no echar en saco roto *sus portentos y sus milagros* como lo hacen los incrédulos". "Nosotros que al presente conocemos el Evangelio y que hemos abra-

(1) Erl., 65, 167 (1528).

(2) Enders, VII, 1 (2 de octubre de 1528: Lutero a Spalatino).

(3) V. en SEIDEMANN (*Erlaeuterungen zur Reformationgeschichte*, 1844, p. 115 y s.) la relación de las religiosas que se quedaron en el convento. (V. también supra, II, 14).

(4) Weim., XV, 93 (1524).

zado la verdad, no debemos relegar al olvido *tales milagros,* que han sido obrados para *confirmar el Evangelio;* nuestro deber es el de activar su divulgación (1)".

Se leen en Lutero muchas relaciones de milagros de este jaez.

Con todo, sentía constantemente el resquemor de una objeción que el mismo Erasmo formulaba contra él, y le pareció un rasgo de ingenio retorcerle el argumento: hala, y que empezara Erasmo por empollar milagros en confirmación, de lo que decía en favor del libre albedrío: "¡Andando!—le replica;—tú que defiendes el libre albedrío y que te emperras en que esta doctrina no tiene vuelta de hoja y que proviene del Espíritu de Dios, demuéstranos que tienes a mano ese Espíritu con una porrada de milagros; danos pruebas de tu santidad; tú que lo afirmas, eres el que nos lo debes probar a nosotros que lo *negamos;* y a estos que lo negamos, no hay derecho a exigirnos ni Espíritu, ni santidad, ni milagros (2)". A todos los papistas en general, les arguye así: "Supuesto que se precian de que ellos son la Iglesia, a ellos es a quienes corresponde probarlo (3)". Procuraba trabucar los papeles con más habilidad que lógica. Erasmo hablaba en nombre del magisterio ordinario, o, por lo menos, como hijo creyente de la Iglesia, y Lutero era el que propalaba la *novedad* y el que inventaba una doctrina, pretendiendo desahuciar al propietario legítimo: por consiguiente, a él le correspondía facilitar las pruebas. No se trataba allí de un problema filosófico abandonado a la especulación humana, sino del depósito histórico de la fe. Lutero se escabulló a hurtadillas para ocultarse tras de la barrera acostumbrada: *su doctrina no era nueva* (ni siquiera la de que nuestra voluntad no es libre) y desde allí gritará arteramente contra Erasmo: "Nos está vedado en absoluto aceptar ningún dogma mientras que no

(1) Ibid., 86-87 (1524).
(2) *Opp. var. arg., VII*, 164 (1525). [Weim., XVIII, 642]. La explicación que da WALTHER (*Luthers Beruf*, p. 28) de este pasaje, prueba exclusivamente el embarazo en que se hallaba, ¡para lo cual se sirve del cómodo subterfugio de alegar que estas palabras se han de entender en consonancia con el contexto! Tal es el proceder ordinario de los teólogos protestantes cuando algún pasaje les sirve de estorbo. [WALTHER, *Für Luther wieder Ran*, 1906, p. 39-40].
(3) Erl., 26, 11 (1541).

se nos pruebe con milagros (1)". ¡Solamente a Lutero se le podía ocurrir emplear un arma que por fuerza se volvía contra él!

Ya dejo probado en mi obra (*Lutero y el luteranismo*) con suficiente amplitud, que *la vida* del grande hombre de Wittenberg no tuvo ningún resplandor extraordinario de santidad, sino precisamente todo lo contrario. Necesito tanto menos insistir sobre este punto, cuanto que mis amigos protestantes no pueden negar estas flaquezas que se empeñan en calificar de secundarias.

Si la furia de la prensa protestante se ha desencadenado con tanta violencia contra mí y contra mi libro, es, en parte, precisamente porque, dando de mano al método protestante, imitando, por el contrario, desde luego, el de los católicos, he puesto implacablemente en evidencia la profunda inferioridad moral del "reformador" en sus palabras, en sus escritos y en los grabados inspirados por él, entre tanto que, antes y ahora, los sencillos sectarios del protestantismo han honrado y honran en su "reformador" a un santo fabricado a capricho. Pero toda persona sensata se dará cuenta de que este recurso a una vida novelesca de Lutero, sería precisamente motivo sobrado para condenarlo a él y al luteranismo. Estos sencillos sectarios de que acabamos de hablar, han creído y creen a puño cerrado, y sin contradecirse, que Dios no hubiera consentido confiar a un hombre plagado de vicios una misión tal y como la que ellos reconocían en Lutero (2). Aun en nuestros tiempos esta

---

(1) *Opp. var. arg.*, VII, 164 (1525); [Weim., XVIII, 642, 25].

(2) Y ¿qué hay que decir sobre los *papas* viciosos?, Según los designios de Dios y según la doctrina católica, no son los papas heraldos ni proclamadores de nuevas revelaciones ni de *nuevos* dogmas que de antiguo *no se hallen contenidos* en la Escritura ni en la Tradición; no son más que los guardianes y los voceros de las verdades depositadas en estas dos fuentes de la fe. Con respecto a su doctrina, por lo tanto, ya tienen trazada su ruta. En virtud del plan generoso del Salvador de servirse del concurso *humano* en la obra de la justificación de los hombres, les dejó a su albedrío el nombramiento de sus vicarios en la tierra; pero al acto del nombramiento, y al papa nombrado les ha asegurado, sin embargo, su omnipotente socorro, en la medida que sea necesario para la propagación y la intacta conservación de su doctrina. Siendo esto así, los malos papas pueden perjudicarnos con sus escándalos, pero no pueden perjudicar nuestra fé, porque *no pueden enseñarnos ninguna cosa nueva*, nada que no esté ya de antemano en la Escritura o en la Tra-

es la idea dominante en la mayor parte de sus biógrafos. Cuando se lee, por ejemplo, la flamante biografía que de Lutero acaba de escribir BUCHWALD, colaborador de la edición de Weimar, "para uso de las familias alemanas," casi en cada momento se cree tener ante los ojos la *leyenda de un santo* (1).

Pero, ya que resueltamente la santidad y los milagros no estaban de parte de Lutero, porque *tampoco* Dios *estaba con él*, apeló a un recurso mucho más expedito: *falsificó la doctrina de la Iglesia* y la presentó bajo un aspecto tan repugnante, que el pueblo, incapaz de compulsar sus afirmaciones, se vió precisado a inferir la siguiente consecuencia: "*No puede ser esta la Iglesia verdadera*, y es forzoso abandonarla". Falsificó la doctrina católica sobre Jesucristo, la redención, el bautismo, la fe, la justificación, los medios de justificarse el pecador, las buenas obras, el mérito, los votos, el estado religioso, el matrimonio y los sacramentos en general, la satisfacción, la mortificación, las idulgencias, el culto de los santos y su intercesión, la oración, el culto de Dios y sobre el papa y el papado. Quien sobre todas estas materias y sobre otras muchas más tuvo el cuajo suficiente para inducir en error a expensas de la verdadera fé y de lo que realmente forma el articulado de la doctrina católica, no es de extrañar que se crea autorizado para pretender que *su doctrina no es de por sí nueva*, "sino solamente la restauración de la *antigua* doctrina de los apóstoles", y que, por lo tanto, "ninguna necesidad había de hacer milagros en su confirmación (2)"; también podía creerse autorizado para asegurar que la que era nueva era la doctrina católica. En la imposibilidad de negar la existencia de los milagros bajo el papado, ya no había que tener reparo en calificarlos de patrañas y añagazas del diablo que se hallaba comprometido a realizar insignes portentos para

(1) Jorge BUCHWALD (pastor de la Iglesia de San Miguel, de Leipzig), *Dr. Martin Luther*, 1901 (4.a ed., 1909).
(2) Erl., 50, 86 (1538).

dición. Sobre este particular hablaremos con más amplitud en el segundo volumen, donde haré justicia a este "lugar común". No tienen por que temer los protestantes que yo me deje nada en el tintero, haciendo lo que ellos suelen cuando hablan de su "reformador".

mantener en pie la *nueva* doctrina del papa y para deprimir el Evangelio [luterano] (1).

Todos estos desahogos no tenían otro objeto que el de ocultar su contrariedad al ver que no se le venía a las manos ningún milagro en confirmación de sus innovaciones doctrinales; pero en realidad no servían más que para denunciar su convicción de que los milagros eran *necesarios* para demostrar que su doctrina procedía verdaderamente de Dios. Y a su vez, estas afirmaciones monstruosas y otras parecidas venían a decir derechamente que Jesucristo no había cumplido sus promesas de quedarse en su Iglesia hasta el fin del mundo, de impedir a las puertas infernales prevalecer contra ella y de hacer que la fe de Pedro no vacilara jamás. Como prestidigitador consumado, no tardó en hallar un nuevo subterfugio en su teoría de *la Iglesia invisible,* teoría que atenta contra toda la tradición de la antigüedad cristiana, pero que le sacaba del atolladero; a esta Iglesia invisible se dirigían las promesas de Jesucristo. Afirmación muy cómoda era ésta, puesto que era imposible comprobar esta asistencia invisible.

Sobre tales afirmaciones incompulsables gusta sin embargo, Lutero preferentemente cimentar sus doctrinas. Lo mismo le acaecía con otro criterio que inventó con el objeto de poder acreditar su misión sin el expediente de los milagros, consistente en *la autoridad exclusiva de la Sagrada Escritura* en materia de fe.

Al convertir a la Escritura en única regla de la fe, ¿estaba ciego él mismo, o se limitaba a pretender cegar a los demás? Lo que está fuera de toda discusión es, cuando menos, que para él la Biblia no consistía sino en *su manera individual* de interpretarla, hasta el punto, por ejemplo, de que bajo su pluma los patriarcas, los profetas, etc. llegan a tomar *la figura y la individualidad* de Lutero; hablan por la boca de él como él hubiera hablado en lugar de ellos; se convierten en panegiristas de su *Evangelio; lo mismo exactamente que Lutero* nos hablan del conflicto entre el Evangelio y las buenas obras, y también, como él, se divierten en formar cábalas y sectas, etc. Una prueba

(1) *Ibid.*, 88. V. también Weim., XIV, 647-648 (1525).

contundente de este carácter exclusivamente personal de la exégesis de Lutero es que la exégesis científica de los teólogos protestantes posteriores, se atiene, en resumidas cuentas, muy escasamente a las interpretaciones de Lutero.

Esta manía de no querer aceptar otra regla de fe más que la Biblia, sobre todo, en el sentido en que la entendía Lutero, tenía que conducir necesariamente a un subjetivismo desenfrenado, y así sucedió en efecto, según nos lo muestra la historia con datos irrefragables. Todos los herejes se han servido de la Sagrada Escritura para apoyar sus errores. ¿Cuándo ha probado Lutero que él estaba en posesión del verdadero sentido de la Biblia, y que él estaba investido de la autoridad de interpretarla *auténticamente*, echando por tierra el concepto que hasta su tiempo se había tenido acerca del modo de entenderla? Acerca de su misión sobrenatural y extraordinaria no dice una palabra la Escritura; no nos lo presagian los profetas, ni tampoco Jesucristo ni los apóstoles nos dicen una jota de él ni de su Evangelio. ¿No era, por lo tanto, este Evangelio un producto imaginario de su capricho? (1). No hay duda de que repetidas veces nos habla él de haber recibido la iluminación del Espíritu Santo y sus interiores inspiraciones; pero ¿quién no vé que no estamos obligados a creerle bajo su palabra? ¿Quién nos probará que estos fenómenos del órden interior no son productos de la subconciencia, de la imaginación, o, si a mano viene, sólo de una voluntad interesada en forjarse tales ilusiones y hasta en creerlas como realidades? Por de pronto, nosotros le diremos a Lutero lo que él decía *a los que se hallaban distanciados de él: prueba con señales que tú posees el Espíritu Santo,* que tú eres el comentador auténtico de la Escritura; tan sólo las señales exteriores nos permitirán dar crédito a tus afirmaciones.

La Escritura es una letra muerta. Lutero lo sabía, y

---

(1) En su *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, fol. 81v., [Ficker, II, 8] prueba que el Evangelio ha debido ser anunciado de antemano y se apoya en Isaías, 48, 5: "Praedixi tibi ex tunc (i. e. in lege veteri): antequam venirent, indicavi tibi, ne forte diceres: idola mea (i. e. meae sapientiae *imaginationes*) fecerunt haec, et conflatilia mandaverunt ista". V. además *supra*, T. I, p. 252 y s., y en este opúsculo, p. 14 el pasaje tomado del mismo *Comentario*, fol. 235v. [Ficker, II, 248].

por ello procuraba prevenir esta objeción con una teoría nueva, esto es, la de la iluminación individual: a cada uno de los lectores de la Biblia, le iluminaba el Espíritu Santo en lo íntimo de su alma y le daba la inteligencia de la palabra inspirada. Sábese cuál fué el origen, o mejor dicho quizá, la ocasión que produjo esta teoría: está relacionada con el descubrimiento de su tesis fundamental de la justificación por la fe. En una temporada en que, desde largo tiempo hacía, no acertaba a describir los acontecimientos de su vida monástica sino en forma novelesca, nos refiere cuándo y cómo recibió esta iluminación. He aquí sumariamente lo que con tal motivo nos dice:

En el año de 1545 se lamentaba en el prefacio de la edición de sus obras completas de la inmensa dificultad que en 1515 y 1516 al comentar la *Epístola a los Romanos,* había encontrado en explicar el versículo 17 del capítulo primero: "La justicia de Dios ha sido revelada en el Evangelio". Hasta entonces, siempre había él detestado esta expresión de *justicia de Dios,* porque, según costumbre de todos los maestros, él se había formado idea de que la palabra *justicia* debía tomarse en el sentido activo de que Dios era justo y que castigaba a los pecadores. Su conciencia estaba tan atolondrada por la tempestad, que estaba loco de rabia (1). Sí, escribía cinco años antes; *todos los maestros,* a excepción únicamente de S. Agustín, han explicado en este pasaje la *justicia de Dios* en el sentido de *cólera de Dios.* Cada vez que leía estas palabras, hubiera preferido que Dios no hubiera revelado nunca el Evangelio; "porque—exclamaba él—¿quién podría amar a un Dios que no hace más que encolerizarse, juzgar y condenar? *Por fin, gracias a la iluminación del Espíritu Santo,* me acordé de este versículo de Habacuc:" El justo vivirá por su fe (2)". Discurrí por ende que la vida debía estar inspirada por la fe, con lo cual conseguí armonizar lo concreto con lo abstracto, y con esto me fueron revelados toda la Sagrada Escritura y hasta el mismo Cielo (3)". Por lo tanto, el texto de S. Pa-

---

(1) *Opp. var. arg.*, I, 22 (1545). Para lo que sigue, v. *supra,* T. I, p. 467 y s.; T. II, p. 8.
(2) Habacuc, 2, 4.
(3) *Opp. exeg. lat.,* VII, 74 [Weim., XVIII, 537, 21 (1540-1541).

blo quiere decir: "Lo que revela el Evangelio es la justicia pasiva por la cual, en su misericordia, Dios nos *justifica por la fe*". etc. "Entonces me sentí completamente renacido y como que penetraba en el Cielo por las franqueadas puertas principales. Toda la Sagrada Escritura cambió para mí súbitamente de aspecto... Y así estas palabras de S. Pablo fueron para mí la puerta del Paraíso (1)".

Por el contrario, lo que con ello hizo Lutero fué precisamente franquear todas las puertas principales del subjetivismo en las cosas de la fe, aunque disfrazándolo todavía con un retal del manto de la iluminación divina. Pero ¿quién será capaz de comprobar un fenómeno puramente interior? ¿Quién podrá verificar en los demás y aún en sí mismo si esta pretendida iluminación del Espíritu Santo viene realmente del cielo? ¿En virtud de qué señales se podrá decidir si las afirmaciones del apóstol de Wittenberg responden a la realidad, o si más bien responden a una ilusión o a una superchería? Lutero no salió jamás de este subjetivismo; al contrario, cada vez se fué atollando más y más en él. El protestantismo siguió sus huellas y el principio de la iluminación dió paso franco a todas las opiniones, cuya divergencia lo va disolviendo de día en día.

[Esta tendencia a tomar sus propias cavilaciones por lumbres celestiales le acabó de obligar á Lutero a cerrarse del todo sobre sí mismo, y le condujo hasta el extremo de desfigurar hasta los más culminantes hechos históricos]. Lo que nos dice acerca del sentido en que los doctores de la Iglesia, los exégetas y los teólogos habían tomado esta "justicia de Dios" en S. Pablo, es un ejemplo flagrante de ello: desde el siglo IV hasta Lutero, he repasado los comentarios, manuscritos o impresos, de sesenta escritores de la Iglesia latina, para comprobar si realmente habían entendido e interpretado al versículo 17 del capitulo I de la Epístola de

(1) *Opp. lat. var. arg.*, I, 23. V. también *Opp. exeg. lat.*, XIX, 130 (1532, publicadas en 1538), donde escribe: "Memineritis justitiam Dei esse, qua justificamur, seu donum remissionis peccatorum".

Lo *abstracto* debe de ser el texto de Habacuc, y lo *concreto* la nueva vida cristiana que había de organizar Lutero].

los Romanos y otros pasajes similares (1) en el sentido que Lutero les atribuía a *todos ellos;* pero *ni uno solo* de todos estos sesenta escritores entendió por *justicia de Dios* la justicia punitiva, que también se llama "la cólera de Dios". Por el contrario, todos han entendido por ella la justicia que nos justifica, o sea la *gracia justificante* y gratuita, es decir, la verdadera y real justificación por la fe (no por la fe muerta de Lutero, como es claro). Además de esto, aquí, y sobre todo en el versículo 3.o del capítulo X de la misma Epístola (2), contrapusieron esta *justicia que viene* de Dios a la *justicia propia* que procede del hombre (3). [Está fuera de duda que Lutero había leído algunos de estos autores como a S. Agustín (4), S. Bernardo (5), Nicolás de Lyra (6), Lefevre de Etaples (7) y es evidente que no pudo menos de ver en ellos la interpretación tradicional].

Para cualquier observador imparcial, esta circunstancia irrefragable demuestra hasta la evidencia la facilidad con que Lutero podía sugestionarse, y, por lo tanto, la necesidad de que sus revelaciones e iluminaciones fueran confirmadas con señales extraordinarias.

§ 5.o—CONCLUSIÓN.

Queda, pues, irrebatiblemente probado que Lutero no ha dado la más insignificante prueba de que él fuera verda-

(1) *Ad Rom.*, 3, 21, 22; 10, 3.

(2) "No conociendo la justicia de Dios, y procurando asentar su propia justicia, ellos (los judíos) no se sometieron a la justicia de Dios".

(3) Difícilmente se hallará en toda la Epístola a los Romanos otro pasaje en que toda la Iglesia latina haya estado tan de acuerdo, lo mismo entre los antiguos doctores que entre los escolásticos hasta el tiempo de Lutero. Todos siguen las huellas manifiestas de la forma en que el Ambrosiaster y S. Agustín habían explicado estos pasajes; en este punto hasta los mismos escotistas y nominalistas han seguido a sus antepasados.

Nota del Dr. Paquier: El año siguiente (30 de mayo de 1905), publicó Denifle sobre esta materia su colección de documentos intitulada: *Datos justificativos. Los exégetas de la Iglesia de Occidente hasta el tiempo de Lutero hablando de LA JUSTICIA DE DIOS* (Epístola a los Rom., I, 17) *y* la justificación.—Parece que Denifle trataba de hacer otra colección semejante de autores griegos; v. *Los Exégetas de la Iglesia de Occidente*, p. XIV.

(4) *Quellenbelege*, ps. 3-8.

(5) *Ibid.*, p. 52 T. I de LUTERO Y EL LUTERANISMO, p. 50.

(6) *Ibid.*, p. 188.

(7) *Ibid.*, ps. 287-296.

dero enviado de Dios, por más de que en realidad estaba él persuadido, como nos consta por sus propias palabras, de que necesitaba este linaje de pruebas. Y, sin embargo, se atrevió a arriesgarse en esta loca y azarosa empresa de romper con una Iglesia milenaria, y aun de quince siglos de existencia, de dar al traste con los dogmas fundamentales del cristianismo, y de reemplazarlos por sus propias cavilaciones. A pesar de la carencia de misión para ello, se salió con la suya, y en esto consiste la única grandeza, la grandeza verdaderamente triste de su obra.

Por esa razón quienquiera que se sitúe en el punto de vista *cristiano*, no puede por menos de recusar a Lutero como reformador; quien hiciera lo contrario, merece ser despojado de los derechos y del hermoso nombre de cristiano, reniega de Jesucristo, de sus promesas y de su obra redentora. Quien lo reconozca por reformador, lo más que podrá profesar será el llamado cristianismo positivo, y lógicamente es un racionalista. Desde el punto de vista de la *lógica*, o, mejor dicho, desde el punto de vista en que se colocaba *Lutero* para juzgar a los demás, es preciso rechazar su título de renovador o de restaurador de la religión cristiana.

¿Que será, entonces, Lutero, a los ojos del verdadero *cristiano?* Un *demoledor* vulgar, o extraordinario si se quiere; un *revolucionario* que ha cruzado a través de su siglo como un *demonio,* hollando con sus pies lo que diez siglos habían reverenciado; un *seductor* que arrastró en pos de sus errores a muchos millones de seres humanos; un *falso profeta* que en las contradicciones de su doctrina y en los desórdenes de su vida dió pruebas palmarias de todo lo contrario de lo que debe adornar a un enviado de Dios; un *embustero* y un embaucador, que so color de libertad cristiana, rompió todas las barreras morales y perpetró fullerías sin cuento.

Y ¿qué será Lutero bajo el aspecto *racionalista?* Un *demoledor* también y un demoledor de tomo y lomo; y esta es precisamente la razón porque esta escuela lo celebra como un superhomo y lo pone por encima de las nubes; si él es grande—se nos dice—es porque de una sola y resuelta sacudida rompió con la Iglesia y con las reglas de una moral

concreta, sin contar con otras fuerzas que las de su espontánea y vigoroza individualidad; es porque ha librado a la humanidad de las ligaduras de la fe positiva y la ha hecho dueña de sí misma; es porque con una violencia brutal ha cortado los cables que de siglo en siglo nos conducían sin interrupción hasta llegar al fundador del cristianismo, y que unían a los hombres con el Soberano Ser mediante leyes que se imponían a su voluntad. Lo que, por lo tanto, celebran los racionalistas en Lutero, es precisamente la parte negativa, es decir, la parte monstruosamente demoledora de su empresa.

Esta última forma de concebir la obra de Lutero tiene por consecuencia necesaria la negación del milagro, de la intervención del Creador en las leyes de la naturaleza, la abolición de todas las Iglesias y de todos los dogmas, la supresión de toda regla objetiva, la transformación de la fe, que antes era un acto de la voluntad libre, conforme a la razón, y ahora se reduce a un fenómeno sentimental: en suma, *la destrucción de toda religión sobrenatural,* o, por mejor decir, el moderno racionalismo; este es el paradero final de toda la empresa de Lutero: como empresa demoledora, su obra no podía tener otro *término natural* que la negación del Cristianismo. A esta obra le falta la savia, renovadora eterna del propio ser, que no se halla sino en el árbol unido a la raíz divina, el árbol, digo, de la Iglesia católica, que a pesar de los rudísimos embates que ha sufrido desde la época de Lutero tanto en su corteza como en su mismo corazón, ha producido, sin embargo, tan pomposas florescencias. *Esto obedece a que el protestantismo no es más que una obra puramente humana.* Todo cuanto ha salvado de positivo, se reduce a algunos girones que desgarró Lutero de la túnica inconsútil del dogma católico y los ha conservado en el aparador de su "Breve Catecismo"

Por manera, que el protestantismo continúa la serie de las contradicciones de Lutero; el cual en su calidad de reformador religioso debía haber aprontado *pruebas y señales* de su misión, pero en realidad se contentó con exigir una adhesión *sin fundamento, ilógica e irracional.* El protestantismo positivo continúa fatigosamente en su faena de mantenerse en equilibrio en su terreno deleznable. Por lo

que toca al racionalismo, la inflexibilidad de la lógica convierte en *irracional* su admiración por Lutero, porque Lutero se vendió como reformador de una religión sobrenatural, y el racionalismo no quiere admitir sino el orden natural.

El verdadero cristiano que no cree de buenas a primeras a cualquier espíritu que pretenda pasar por descendido de las alturas celestiales, somete desde los principios al enviado de Dios al foco de la luz de las leyes inmutables del pensamiento y de la razón, porque nuestra fe es un culto *razonable.*

CAPITULO II

EXAMEN POR SEPARADO DE LOS METODOS DE HARNACK Y DE SEEBERG.

---

§ 1.o—EL PUNTO DE VISTA DE HARNACK.

El más atrayente sistema del racionalismo contemporáneo, lo es, sin duda, el de Harnack, el discípulo más aventajado de Ritschl; seduce muy particularmente por sus ideas sobre Cristo, el cristianismo primitivo y el desenvolvimiento de la antigua Iglesia. A juzgar por el exterior, no es Harnack un racionalista por el estilo de Strauss, de Renan y de Havet; mientras que estos señores se esforzaban en desarraigar el cristianismo y descristianar el mundo, Harnack, por el contrario, trata de revestir el pensamiento moderno y las ideas liberales del dia con un ropaje *cristiano* a su manera. Tiene otra no despreciable ventaja sobre los racionalistas fanáticos, y es que en sus estudios historícos se muestra más justo que ellos con respecto al cristianismo creyente; pero en el fondo es un verdadero racionalista, y él mismo no se preocupa de disimular sus ideas sobre este particular. El cristianismo que él se precia de introducir en los círculos cultos, *no es un verdadero cristianismo;*

Jesucristo que lo ha fundado, *tampoco es*—según él—*un verdadero Dios*. *La convicción* que tiene Cristo "de que él es el Hijo de Dios, no es otra cosa que la consecuencia práctica del conocimiento de que Dios es el Padre, y que, por lo tanto, es su Padre. El conocimiento de Dios forma todo el contenido del nombre de Hijo". De cómo Cristo "llegó a formarse esta conciencia de carácter único de su relación filial con Dios", etc., no sabemos una palabra (1). La expresión "Yo soy el Hijo de Dios" no la insertó Jesús en su Evangelio; el que lo hizo, interpoló el Evangelio (2)". Para Harnack, esta razón es suficiente por sí sola para demostrar que el cuarto Evangelio (el de S. Juan) no es una fuente histórica en el sentido corriente de la palabra, y no es obra de Juan (3). "No es el Hijo, sino únicamente el Padre el que se encuentra en el Evangelio tal como Jesús lo ha predicado (4)".

¿Qué se ha de pensar de los milagros que ha obrado Jesús para probar su misión y su filiación divina? El Dios de los racionalistas no puede hacer milagros; no puede alterar el orden de las cosas creado por él mismo. "Está fuera de duda—dice Harnack—que no hay milagros"; al mismo Jesucristo jamás se le pasó por el pensamiento que "la fe en sus milagros fuese el único, ni siquiera el verdadero medio para llegar a una noción exacta de su persona y de su misión"; cuanto y más que él debía de tener sobre este particular ideas totalmente diferentes de las de sus evangelistas (5). Para probarlo, bástale a Harnack un solo pasaje del cuarto Evangelio, de ese mismo Evangelio que según él, no es una fuente histórica: "Si no veis señales y prodigios, no creis (6)"! A renglón seguido les dice Harnack a sus estudiantes: "No os dejeis alarmar por tal o

---

(1) *Das Wessen des Christentums* [La Esencian del Cristianismo] 4.a ed., p. 81.

(2) *Ibid.*, p. 92.

(3) *Ibid.*, p. 13.

(4) *Ibid.*, p. 91. [Estas palabras, reducidas a menudo a esta expresión más sencilla: "No es a Cristo al que se encuentra en el Evangelio" ("Christus gehoert nicht in das Evangelium") se han convertido en una máxima y una especie de cartel de desafío que en Alemania corre del uno al otro campo sectario].

(5) *Das Wesen des Christentums*, ps. 18-19.

(6) Juan, 4, 48.

cual historia de milagros que os descamine y os acobarde". De antemano había clasificado los milagros en cinco grupos, el tercero de los cuales es a mi modo de ver el más curioso: "Relaciones de milagros que tienen su origen en el interés de ver cumplidas las profecías del Antiguo Testamento";—ó sea, hablando en plata, relaciones de milagros que provienen de una sugestión. El quinto grupo es para volver tarumba al más pintado: "Relaciones impenetrables (1)".

Con lo dicho basta para probar que Harnack ha tronado con la *parte esencial del cristianismo histórico,* supuesto que ha despojado a su fundador de su carácter divino. "Por lo tanto, la palabra *cristianismo* ha perdido el sentido exacto que tiene en la historia, y el propio cristianismo ha perdido el significado que le provenía de su larga existencia; y en ese caso el que profesa esta noción del cristianismo, bien puede distinguirse en la historia y en la filosofía de la religión pero ya ha dejado de ser un teólogo cristiano en el sentido histórico de la palabra" (2). Y añado yo por mi cuenta: "bien podrá continuar siendo *protestante;* pero ya ha dejado de ser *cristiano*". Así acaba de reconocerlo el mismo Harnack: "a un protestante—dice,—aunque piense *como le plazca,* no se le excluye del protestantismo... Yo continúo siendo protestante sin compromiso ninguno que contraríe a mis ideas (3)."

Por estas palabras vemos asimismo la posición que Harnack y todo racionalista debe tomar con respecto a LUTERO. Si Harnack quiere seguir siendo consecuente, no puede adoptar sino la que hemos indicado en nuestra *Conclusión.* Para el racionalista, lo mismo que para el cristiano creyente, Lutero es un demoledor y un revolucionario que ha pisoteado la doctrina antigua de la Iglesia: no habrá entre ellos más que una sola diferencia, aunque esencial, sin duda alguna; y es que el cristiano *debe* rechazar a Lutero por haberse puesto en pugna con la Iglesia *católica,*

---

(1) *Das Wesen des Christentum,* p. 18.

(2) A. EHRARD, *Der Catholicismus und das zwanzigte Jahrhundert* (4.a 8.a ed., p. 122).

(3) V. *Frankfurter Zeitung,* 1904, n. 37 (6 de febrero) donde se reproduce la entrevista que celebró con Harnack el corresponsal del *Temps* de Berlin. [v. el mismo periódico, 4 de febrero de 1904. La conferencia se intitula: "*El abate Loisy y el profesor Harnack*].

y no haber alegado ninguna prueba para justificar su osadía. Ya se ve que Harnack y los racionalistas deducirán la consecuencia contraria: según ellos, la Iglesia no es más que una obra puramente humana, y su fundador no era más que un hombre. Por lo tanto, las promesas de Jesucristo a su Iglesia tampoco tienen valor alguno, y, si hemos de creerles, han sido, en parte, interpoladas en los Evangelios. Bajo este supuesto, si en el curso de los siglos cualquier individuo se rebela contra la Iglesia con ánimo de arruinarla, le reconocen pleno derecho para ello, porque el tal demoledor no hace guerra sino a una obra humana. Si triunfa en su empresa, lo aplauden, lo admiran y lo encaraman a tanta mayor altura, cuanto más se ha separado del orden sobrenatural, y cuanto con mayor violencia se ha libertado a sí mismo y a sus prosélitos actuales y futuros de las embarazosas ligaduras. Precisamente por esa acción destructora es a sus ojos Lutero uno de los más grandes hombres, mejor dicho, el hombre más grande de la historia, un superhomo, una gran Fuerza y un héroe en quien se complacen en reconocer su propio *yo* elevado a una altísima potencia (1). Para ellos es el centro de una nueva doctrina, de una nueva idea del mundo: claro está que su obra quedó imperfecta; pero ellos la continuarán, y, por cierto, con tanto derecho como el que tuvo Lutero para comenzarla.

La posición racionalista de Harnack con respecto a Jesucristo y al cristianismo le ha permitido apreciar la acción de Lutero contra la Iglesia con una libertad de espíritu y una objetividad superiores a las que emplean los teólogos protestantes *positivos* [u ortodoxos] (2). Está en todo con nosotros (3) cuando escribe: "En la reforma de Lutero *quedó abrogado* el *antiguo* cristianismo dogmático, y se ha puesto en el palenque una *nueva* idea del Evangelio". "El mismo dogma, considerado como dogma, es decir, como regla doctrinal inviolable y establecida por el Espíritu Santo, *ha*

(1) *Supra*, T. II, p. 123, n. 1.

(2) Como ya se ha empleado varias veces en este opúsculo y aun se empleará otras más el epíteto de *positivo*, diremos en resumen con Paquier que, supuesto que "positivo" es lo contrario de "negativo", se entiende por teólogo *positivo* (o cristiano *positivo*) el que no propende a destruir, toma en serio la religión y el cristianismo, y admite los Evangelios, etc. (N. del Tr.)

(3) *Supra*, en este opúsculo, § 3.o y, sobre todo, § 4.o.

sido suprimido". "La historia de los dogmas tal como fué iniciada en los tiempos de los apologistas y aun en los de los mismos Padres apostólicos, *ya ha dejado de existir* (1). A tal conclusión se deja llevar Harnack cuando dice: "Si nos fijamos bien en la noción de la fe que tenía Lutero, se nos hará difícil admitir que al antiguo dogma, esto es, el dogma "'sólidamente" constituído, se haya limitado a añadir algunos pormenores complementarios. Más acertado será adherirnos al parecer de los católicos que opinan que Lutero *ha trastornado la doctrina de la Iglesia de los primeros siglos y de la edad media*, no conservando de ella más que fragmentos dispersos (2)". En perfecta consonancia con sus ideas ha podido también Harnack hablar de una nueva mácula que se impondría en nuestros tiempos a la fe cristiana, mácula, por cierto, que no tiene a su favor la tradición histórica (3).

Hablando en rigor, en una discusión sobre Lutero con Harnack y con cualquiera otro racionalista, no se pueden tomar en consideración más que los problemas histórico-literarios, y como yo pretendo a todo trance llegar a entenderme con él acerca del modo de juzgar a Lutero, me es, ante todo, preciso buscar un terreno común. Nos proporcionará este campo la *sana razón* en la cual el racionalismo, a lo menos en la apariencia, cifra toda su confianza calificándola de su juez supremo; la razón, en efecto, nos dicta las reglas generales después de haber rechazado todo lo sobrenatural, y (de acuerdo en esto con el pietismo) relegando la religión a la vida subjetiva del sentimiento, queda el campo despejado para poder entenderse con nosotros en el terreno puramente natural. Para celebrar nuestro torneo sobre Lutero nos quedan todavía *tres terrenos principales* donde él y nosotros podemos hacernos encontradizos.

---

(1) *Lehrbuch des Dogmengeschichte* (3.a ed.), p. 774. En esta obra se descubre a menudo bajo diferentes formas la afirmación de que la Reforma destruyó los fundamentos del antiguo dogma, por ejemplo, la infalible tradición doctrinal, y el canon, también infalible, de la Escritura. Véanse los ps. 609, 611, 615, 808 y 813: "Lutero, "el más conservador entre todos los hombres, dió al traste con la Iglesia antigua y dió un objetivo a la historia de los dogmas. Este objetivo consiste en el retorno al Evangelio".

(2) Ibid., p. 749. El subrayado es mío.

(3) *Ibid.*

Por de pronto, tenemos a nuestra disposición común *las leyes de la lógica.* Aun cuando en la práctica las olviden a menudo los racionalistas, en la teoría están de acuerdo con los cristianos en reconocer su valor incontestable. Para satisfacer las exigencias de la lógica y para realizar el entusiasta sueño de Harnack, debemos imaginarnos a Lutero como una vigorosa fuerza reformadora: por lo tanto, debía él haber previsto las consecuencias de su nueva doctrina, y eso en primer término; y luego no debía haberse desmentido jamás a sí mismo. Aun sería más imperdonable si hubiera a menudo cimentado su doctrina sobre quimeras, y mucho más imperdonable todavía si hubiera llegado hasta la villanía de perpetrar falsificaciones voluntarias, porque en eso se estrellaría contra nuestro segundo principio.

En segundo lugar, no cabe duda que debemos reconocer la existencia de una suprema fuerza moral. En el terreno de la moral hay asimismo leyes ineludibles que nuestra razón nos dicta en nombre de Dios; sólo violentando esta razón común a todos los hombres ha podido el racionalismo llegar hasta le negación o falsificación de estas leyes; contra estas moralidades flamantes que se vienen formando en nuestros días para reemplazar a la verdadera moral, protesta como por instinto el sentimiento natural de la opinión pública. Por lo tanto, a cualquier hombre que se nos quiere vender por un apóstol, podemos y debemos, aun prescindiendo del orden sobrenatural, exigirle determinadas condiciones de moralidad; si no las llena, nos muestra con su defecto lo que debemos pensar de su pretendida vocación. Debemos, pues, preguntarnos si Lutero es invulnerable desde el punto de vista moral. En la respuesta a tal pregunta, podemos también nosotros, por lo menos hasta cierto punto. ir de acuerdo con los racionalistas en tanto que ellos se mantengan en los límites de lo razonable.

Finalmente, aun en el terreno de la religión podemos cruzar los aceros con Harnack y sus correligionarios, mayormente con Harnack que reconoce al catolicismo cuando menos un derecho eventual, aunque sin reconocer en la religión ninguna verdad absoluta, sino únicamente teorías más o menos saludables en relación con los tiempos y las circunstancias. Si nos situamos resueltamente en este punto de

vista escéptico y ecléctico, que también se ha llamado histórico, entonces, según las reglas de la "crítica inmanente" debemos indagar si el principio religioso de Lutero, comparado con el principio católico anterior, significa en realidad *un progreso,* como lo asegura Harnack, o si no es más bien un retroceso. También en esta indagación puede y debe acompañarnos Harnack.

Acerca del primer punto, es decir, el de la *lógica,* empiezo por preguntarme: ¿Previó Lutero las consecuencias de su doctrina? En mi obra (*Lutero y el Luteranismo*) lo he negado en redondo, y, por lo que hace a los puntos principales, Harnack lo niega también. Dice, por ejemplo, a propósito de la Cristología de Lutero: "Lutero no cayó en la cuenta del abismo que lo separaba del antiguo dogma (1)". Hablando en general, "ha chocado (*raidi*) contra ciertas consecuencias de sus propios principios religiosos y contra algunas nociones religiosas que ya existían en su época o que trataban de abrirse camino (2)". En mi citada obra creo haber probado suficientemente *cuán abundantes son las contradicciones* en Lutero, y cuán numerosas sus conclusiones erróneas. ¡A ver quién se atrave a desmentirme! Y así tenía que ser, toda vez que él descartó completamente la razón del campo de la fe. Pero ¿qué necesidad hay de acudir a otras pruebas, cuando el mismo Harnack (también sobre este punto mucho más imparcial que los teólogos protestantes positivos) no sólamente halla en Lutero "contradicciones formales en su teología" y en "la noción de la Iglesia, no menos anfibológica que la de la doctrina del Evangelio" (3), sino que hasta moteja "la peregrina lógica de sus argumentos (4)". "Lutero se encolerizaba y vociferaba contra la razón (5)"; "con audaz testarudez, se desmandó muchas veces *contra la razón*". En su campaña contra los visionarios etc. "adquirió el hábito de manifestar tal *desconfianza de la razón,* que *excedía en mucho* a lo que desconfiaba de ella como fundamento de la justicia personal". "Jamás se han

(1) *Lehrbuch des Dogmengeschichte,* III, p. 749.
(2) *Ibid.*
(3) *Lehrbuch,* etc., p. 778.
(4) *Ibid.,* 733.
(5) *Ibid.,* 730.

despreciado impunemente el arte y la ciencia, y el mismo Lutero ha llevado por ello su castigo en las nebulosidades que ha amontonado en sus tratados sobre la fe (1)" ¡Muy bien dicho! Las grandes contradicciones de Lutero no eran sino consecuencias de este desprecio de la razón. Harnack indica algunas de estas contradicciones, pero aun podía haber acotado otras muchas más, señaladamente en el artículo *en que se cimenta la existencia de la Iglesia,* quiero decir, el artículo según el cual la justicia de Cristo encubre nuestros pecados. ¿Qué otra cosa podía esperarse de un hombre que "en achaques de Teología se despachaba como un chiquillo caprichoso, barajando lo viejo con lo nuevo y *no teniendo jamás en cuenta sino el objetivo inmediato* (2)", que viene a ser lo mismo que con otras palabras he repetido muchas veces en mi obra (*Lutero y el Luteranismo*), es decir que se trataba de un hombre muy ducho en cambiar a menudo de casaca?

Pero no se contentó Lutero con usar y abusar de las contradicciones, sino que aun se propasó a deliberadas *falsificiones.* Falsificó y desfiguró, hasta dejarlas enteramente desconocidas, no solamente las doctrinas de la Iglesia y de sus propios adversarios, sino aun el historial de su misma vida, hasta el punto de que sus relatos posteriores con respecto a su vida antecedente y a su "conversión" son los documentos más desautorizados para un biógrafo imparcial y sincero. Pues si él hubiera pasado por atenerse honradamente a las reglas de la sana lógica, ¡cuántas veces *se hubiera visto en la precisión* de confesarse vencido en las discusiones orales o escritas con sus adversarios! Pero él, al contrario, salía siempre del paso con el recurso de los sofismas y otros embelecos semejantes (3). Lo que él

(1) *Ibid.*, 781-782.
(2) *Ibid.*, 779.
(3) Entre los innumerales casos en que así lo hizo, nos contentaremos con reseñar uno solo ocurrido en uno de los primeros años de su apostasía (1522). En su libro contra Enrique VIII, para probar que el matrimonio no es sacramento recurre a argumentos que condensa en este silogismo: "Sacramentum *significat* rem secretam et absconditam; sed matrimonium non *est* res secreta: ergo matrimonium non est sacramentum" (*Opp. var. arg.* VI, 447). El término medio es distinto en la mayor y en la menor; *significa* y *es*, no son una misma cosa. Mas si Lutero hubiera construído la menor según las leyes del silogismo: "Sed matrimonium non significat

escribía al landgrave de Hesse, es aplicable a todas las circunstancias de su vida: "Cuando yo me ponga a escribir, ya sabré *escurrir el bulto y* dejarle a Vuestra Alteza en la estacada (1)". A su vez el landgrave escribía a sus consejeros, y otros hubieran podido decir lo mismo: "Nos, conocemos al Doctor Martín; cuanto más se discute con él, tanto más se escabulle por caminos circunflejos (2)". Comprendemos perfectamente estas palabras de DOELLINGER que hasta la fecha nadie osó desmentir, y que, por el contrario, han sido cada día más corroboradas por nuevos descubrimientos: "Como polemista y autor de tratados teológicos y sobre todo, de escritos de controversia popular, unía Lutero a un talento innegable de retórico y dialéctico *una falta de conciencia* tal, que es difícil encontrar quien le haya igualado en estas materias (3)". Por aquí llegamos a nuestro segundo punto.

Lo que se acaba de decir, basta ya para que podamos contestar negativamente a esta segunda pregunta: ¿tuvo Lutero *gran valía moral?* El machucho moralista luterano STAEUDLIN, uno de tantos racionalistas, tuvo el cuajo de escribir que si nos volviéramos a la moral de Lutero, *la moral se desvanecería en nuestras manos* (4). El

(1) V. *Lutero y el Luteranismo*, T. I, p. 145.
(2) LENZ, *Briefwechsel Landgraf Philipus des Grossmütigen von Hessen mit Bucer* (Leipsig, 1891), I, 379.
(3) DOELLINGER, *Luther, eine Skizze*, 1890 p. 58: *Kirchenlexicon*, 2.a ed., VIII, 342.
(4) STAEUDLIN, *Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften*, Goettingen, 1808, p. 202.

rem secretam et absconditam", todo el mundo se le hubiera echado inmediatamente encima, porque la acción exterior del matrimonio significa [la gracia interior dada a los esposos y] la unión de Cristo con su Iglesia, que ciertamente "son cosas secretas y encubiertas". Lutero debía haber empleado esta premisa menor: "Sed matrimonium significat rem secretam et absconditam", y en este caso sería la consecuencia: "Ergo matrimonium est sacramentum"; pero esa era precisamente la conclusión que él quería evitar, y de ahí procedió su sofisma. Con sus cinco sentidos en la batalla del presente momento, no se daba cuenta de que por aquel sistema lo mismo se podía argüir con respecto al bautismo que él admitía como sacramento, y decir: "Sacramentum *significat* rem secretam et absconditam; sed baptismus non *est* res secreta et abscondita: ergo baptismus *non est* sacramentum." Es frecuente hallar en sus obras estos bellacos silogismos de cuatro patas, como ya lo dejo oportunamente repetido en mi obra.

hombre que tiene por lícitas las mentiras, aun las más descaradas y gordales; el que sostiene que la concupiscencia es absolutamente invencible, y que erige esta teoría en tesis fundamental, de suerte que desenvuelve en conformidad con ella todas sus doctrinas y toda su reglamentación de vida, no solamente no tiene alta valía moral, sino que hasta ha perdido el sentido moral. Antes bien, esta tesis tenía como corolario inmediato que era imposible resistir a los impulsos de la naturaleza, y, por ende, se franqueaba la puerta de par en par a todos los desórdenes de la inmoralidad; llevaba también consigo la negación del libre albedrío, que es lo mismo que la negación de toda responsabilidad. De ahí provino la doctrina de la justificación por la fe sola (que es el Evangelio de Lutero) la cual, según Harnack, "había de tener por consecuencia una *relajación alarmante*", porque "era muy apropiada para *enmohecer las conciencias* (1)"; de ahí, provino, por fin, la oposición entre la ley y el Evangelio, y por consecuencia, la supresión de la ley moral (es decir, de los diez mandamientos); y de ahí, en último término para "el cristiano evangélico", la supresión de toda moralidad. Pero es inútil insistir: el mismo Harnack no considera a Lutero como un moralista, sino como un "Evangelista"; a su lado, Melanchthon es el moralista, cuya misión "es la de corregir la teología de Lutero (2)".—Y ¿cuál fué la *vida moral* del "reformador"? Ya dije en mi obra lo que basta sobre el particular. El mismo Harnack, aunque con sobrado eufemismo, dice lo siguiente: "Por lo que hace a las sombras de la conducta y carácter de Lutero, ni los mismos sabios protestantes las han disimulado, y hasta han sido en parte los primeros en darlas a conocer (3)".

¿Cómo se explica, pues, que a pesar de todas estas enor-

---

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 798.
(2) *Ibid.*
(3) *Theologische Literaturzeitung*, 1903, n.o 25, col. 690 Es el artículo de Harnack sobre mi "*Lutero y el luteranismo*" Pero la afirmación en sí misma es inexacta, porque ¿acaso para Harnack no son "sabios protestantes" los biógrafos de Lutero? También es inexacto que los sabios protestantes hayan sido en parte los primeros en descubrir estas "sombras". Los primeros que habían denunciado estas "sombras" de Lutero en su doctrina y en su vida, fueron los *católicos* sus contemporáneos.

midades, insista todavía Harnack en desear pertenecer a *un bando luterano?* Dícenos él que la razón es porque la doctrina luterana, en ciertos puntos, representa *un progreso* sobre la doctrina católica; al romper el luteranismo los antiguos lazos, hizo posible y aun realizó una aproximación al ideal moderno, al ideal *religioso* de Harnack. Ahora bien: aquí planteo yo mi tercer problema: aun sin salirnos de la esfera de la historia; aun aplicándole a Lutero la medida puramente relativa de los eclécticos ¿cómo debemos calificar su *principio religioso,* comparándolo con el de la Iglesia de la edad media?

¿Representaba un *progreso* descartar *de la vida religiosa* el amor de Dios y las buenas obras, no dejando en ella sino el cadáver de la fe pasiva? ¿Era un *progreso* dar al traste con la regla objetiva de la fe, y en ella con todo lo que puede dar unidad a la vida de la fe; abandonar a sí misma el alma creyente, y lanzarla sin brújula a la mar sin riberas de la exaltación y del sentimentalismo religioso en que la razón y la voluntad están desposeídas de su acción reguladora? ¿Era un *progreso* esta teoría de la Iglesia invisible que rompía todo lazo exterior entre los cristianos, que pulverizaba, por decirlo así, la religión del género humano y la relegaba al mundo interior de cada individuo, que ahogaba las manifestaciones exteriores y que excluía del culto el lado social, no dejando aparecer en ninguna parte más que una juxtaposición de individuos levantando los ojos al cielo? ¿Era un *progreso* excluir las fuerzas materiales toda la naturaleza, viva y muerta, de esa participación en el culto que la hace contribuir a la gloria del Criador, y declarar la guerra al culto exterior que nos habla a los sentidos, escatimándole con ello al hombre un recurso para levantarse hacia Dios, y finalmente, sentar principios que por este camino llegaron a convertir el servicio divino de los protestantes en una predicación vacía de todo contenido religioso y obligar a retroceder el arte luterano? ¿Era un *progreso* despoblar el cielo con su campaña contra el culto de los santos y despojar al culto religioso de su núcleo y de su coronamiento reduciendo el número y la significación de los sacramentos y suprimiendo el sacrificio de la misa, abriendo con todo ello el camino al racionalismo y al natu-

ralismo al restringir el orden sobrenatural y la influencia de Dios? De ninguna manera; todo esto no significaba más que un espantoso *retroceso* en lo tocante a los puntos más esenciales de la religión; y el pretendido estrechamiento de la unión directa con Cristo, de que Harnack glorifica al "reformador", y esa decantada fe o confianza que se cierne sobre la corrupción de nuestra naturaleza, es una compensación muy mezquina en comparación de las ventajas perdidas, y está muy lejos de poder reemplazar a la antigua justificación verdadera.

Por lo que se refiere a este punto tercero, no ha sabido Harnack elevarse, como tampoco en los dos anteriores, a la plenaria libertad de espíritu, y aun se desentiende más de ella cuando escribe: "Bajo su aspecto de religión, la iglesia (de Lutero) brinda ante todo una inmensa reducción o simplificación libertadora. Esta simplificación no tenía otro significado que el del *restablecimiento de la religión*: buscar y encontrar a Dios". "La religión cristiana es la confianza viva en el Dios vivo que se ha revelado en Jesucristo y que nos ha franqueado las puertas de su corazón". Bueno, pero todo esto ¿no había sido profesado y practicado, y aun con mayor perfección en la Iglesia católica antes que Lutero viniera al mundo? No, dice Harnack, porque Lutero ha descepado la religión "de un complicado sistema de penitencias, de ejercicios y de consolaciones, de reglas austeras y de inseguros retales de gracia, de la milagrería y de la obediencia ciega para substituir todas estas zarandajas con una vigorosa concentración (1)". Aquí el racionalista Harnack se rebaja al nivel inferior que inspira a los teólogos protestantes positivos en su campaña contra la doctrina católica: estas no son más que caricaturas copiadas de Lutero, prejuicios inveterados, ignorancia total o conocimiento imperfecto de la doctrina católica, explotación de la conducta reprensible de algunos individuos y, en fin, afirmaciones sin fundamento (2).

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 739.

(2) En esta categoría de afirmaciones gratuitas contamos las de Harnack sobre "los inseguros fragmentos de la gracia" y sobre la "magia". En varias ocasiones (y otros en pos de él lo han repetido) pretende que los sacramentos y otros medios de obtener la gracia en la Iglesia católica, funcionan por arte *mágica*. En una obra que

Estas observaciones nos llevan como de la mano a la *crítica que ha hecho Harnack* del primer volumen de mi obra sobre *Lutero y el luteranismo.*

§ 2.—BAGATELAS.

En su *Revista de literatura teológica* (1), publicó Harnack, como ya dejo dicho, la crítica del primer volumen de mi obra sobre *Lutero y el luteranismo.* Renuncio desde luego a censurar el tono de su crítica, tanto más cuanto que éste ha sido desaprobado no solamente por el bando católico, sino también por protestantes muy acreditados, y me limitaré a dar cuenta del contenido de su artículo.

Por mal de sus pecados, se reduce a poco más de nada. Esperaba yo ver a Harnack armarse hasta los dientes para atacar mis conclusiones sobre Lutero, pero mis presentimientos han resultado completamente fallidos. La obra no deja de ser científica, dice—"pero en los problemas principales esta ciencia no ejerce en ella sino un papel secundario; no he encontrando en la obra documentos nuevos y trascendentales". ¿Por ventura Harnack no habrá hecho más que hojear de corrida mi libro, limitándose a examinar despacio los pasajes en que se cita su nombre? ¿O es que se reconocía *incapaz* de rebatir mis principales conclusiones que son las que precisamente contienen "documentos nuevos"? Da motivo para inclinarse a esta última suposición el enconado juicio que hace del conjunto de mi obra: "El autor ha escrito su libro con la intención de cubrir a Lutero de ignominia; esta obra es tan tendenciosa y tan chavacana y atenta contra la verdad con tan esquinado espíritu de par-

(1) *Theologische Literaturzeitung* (revista bimensual, bajo la dirección de A. Harnack y de E. Shürer), 1903, n.o 25, 5 de diciembre col.s 689-692 [Emilio Shürer murió en 30 de Abril de 1910 habiendo dirigido esta revista durante casi treinta años. HARNACK, *Aus Wissenschaft und Leben*, I (1911), p. 342-345.]

jamás recomendaré tanto como se merece, y aun al mismo Harnack, MAUSBACH ha demostrado con toda claridad cuán absurdas son todas estas afirmaciones (*Die katholische Moral; ihre Methoden, Grundsatetze und Aufgaben*, p. 143-144).

tido, que nada semejante han llegado a producir en nuestros tiempos los garabateadores de las más baja ralea". Con este desahogo que él mismo se tomó el cuidado de subrayar, lo que ha conseguido sin percatarse de ello, ha sido ponerse al nivel de esos "escritorzuelos ramplones" que sin haber visto siquiera mi libro, ni mucho menos haberlo leído, han desollado vivo en la prensa protestante al autor de la obra abrumándoles a él y a su libro con las más soeces injurias y con las calumnias más groseras.

Para demostrar lo bien fundado de su apreciación ¿se le ocurre, acaso, a Harnack sacar a plaza siquiera alguna de mis conclusiones más importantes? De ninguna manera. Lo que cita es una *media página* (1) de reflexiones que yo había dedicado a este pasaje de su *Historia de los Dogmas*: "La fe viva en un Dios que en la persona de Cristo le dice a la pobre alma: "Yo soy tu salud" y la firme seguridad de que Dios es el Ser en quien se puede confiar: he aquí el mensaje de Lutero a la cristianidad". Hablo yo allí de los años (por cierto que sobre tema tan importante *no dice Harnack una palabra*) en que prevaliéndose de todos los medios imaginables, excitaba y provocaba Lutero a los sacerdotes y a los religiosos y religiosas *a quebrantar sus votos y a casarse,* o les pintaba con colores muy subidos "la imposibilidad" de resistir a los asaltos de la naturaleza, lo cual tuvo por consecuencia numerosas deserciones en la clerecía y en los monasterios. Decía yo con tal motivo: "Para Lutero y sus prosélitos ya no era Cristo su salud, por más de que antes habían jurado seguirle para siempre sin embarazarse en el amor de una mujer; ya no acudían al llamamiento de Cristo, sino al de la voz de la mujer que les decía: "Yo soy tu salud". Su más alto ideal era el de aquellos hombres de quienes dice el autor del *Comentario sobre el libro de los Jueces*: "El seno de una mujer les proporciona un sueño delicioso (2)". En confirmación de estas palabras, añadía yo de contado la siguiente frase que *también ha pasado por alto* Harnack *por razones*

(1) Pag. 121.—[Denifle la ha suprimido en la segunda edición; terminaba en lo que ahora es el F del § 6.o de la 1.a parte. Traducción, T. I, 728. V. el pasaje de Harnack, *supra*, T. I, p. 124; **T. II**, p. 473, etc. T. II.]

(2) Weim., IV, 585, 7 (1516): "Blando sopiuntur mulieris sinu".

fáciles de adivinar: "¡Nada tiene de extraño que la campaña de Lutero haya sido encomiada por *los frecuentadores de las casas públicas*, como se lo escribía su antiguo superior y amigo Staupitz! (1)". ¿Por qué *tampoco dice nada Harnack* de lo que sigue en la página criticada, y particularmente en la nota 4.a (2) donde hay tantos accesorios que explican mi reflexión y la colocan a su verdadera luz? A pesar de su enfurruñamiento y de sus resquemores, debía Harnack haber tenido en cuenta que Lutero y sus prosélitos con el fin de escabullirse de los razonamientos de sus adversarios, no retrocedieron ante "la infamia" de calumniarse a sí mismos diciendo que anteriormente habían hecho sus votos al diablo, y no a Jesucristo, y que, por lo tanto, al unirse a una mujer no eran sino las doctrinas del diablo las que rechazaban. Esto es lo que se puede ver en muchos pasajes de mi libro. Es imposible negar la evidencia de los hechos.

En apoyo de su opinión, cita Harnack otro pasaje de mi obra. Dando un brinco de gigante, salta desde su página 121 a la página 738, salvando de esta manera más de seiscientas páginas, precisamente las que contienen los capítulos más importantes, como son los que hablan de la poligamia, del ideal católico de la vida, de las ideas de Lutero sobre la justificación, y señaladamente del punto de partida de su evolución doctrinal. Al término de su brinco, se encuentra de manos a boca con el "envidiable gorrino", que es el animal que Lutero cita más a menudo y que de fijo es el rey de su "parque zoológico (3)".

Con motivo de esta famosa *historia del gorrino,* toda la ristra de historiadores protestantes se ha amostazado espantosamente. El superhomo de Wittenberg tenía predilección (que por cierto, estaba en consonancia con algunas

(1) En la carta de Lutero a Staupitz del 27 de junio de 1522 (Enders, III, 406).

(2) En la 2.a edición, Denifle puso esta nota un poco más atrás, con algunas modificaciones de escasa importancia. V. la traducción española, T. I, p. 121, n. 3.

(3) *Supra*, T. II, p. 425 y s.—Intercalamos aquí esta discusión que Denifle difiere para más adelante, en las páginas que dedica a Seeberg y que nosotros suprimimos en aquel lugar.

Está en este lugar tan bien colocada como en el que le había designado Denifle. (N. del Dr. Paquier.)

otras pasiones suyas) a favor de algunos animalejos de entre los que no citaremos aqui más que los principales: el perro, el burro y el cochino. Tenía grande habilidad para sorprender los símbolos que se encontraban en estos grados inferiores del reino animal. Dejando a un lado sus "burros pedorreros", que tan a menudo nos salen al paso, ¡qué frondosidad de imaginación ha derrochado para representarnos al gorrino en todas sus andanzas posibles! Le sirve este animal para caracterizar al papa, a los obispos, a los sacerdotes, a los religiosos, a los sabios, a los príncipes, a sus amigos y a sus enemigos; la misma Alemania ha de representarse bajo el tipo de una marrana, y Aristóteles es aposentado "en la porqueriza o en la cuadra de los borricos (1)", etc.

Si para Lutero desempeña el cochino un papel tan importante, si entre sus manos casi todas las cosas, se trasforman en cerdos, ¿qué suerte le esperará entonces al mismo "reformador"? "Si yo hubiera sido judío—dice—y me hubiera hallado en la precisión de ver a estos belitres y gaznápiros (papas, obispos, teólogos y monjes) gobernar la Iglesia cristiana y enseñar la doctrina de Jesucristo, antes hubiera querido ser un cerdo que un cristiano (2)", etc.

Al hablar de la calumnia, de Lutero de que bajo el papismo morían los hombres desesperados y de su afirmación de que la certeza de la salud era el único remedio eficaz contra la tristeza y los terrores de la muerte, cito (3) este pasaje de su libro *Contra los Judíos*: *"Cierto estoy de que quien haya sentido alguna vez* los terrores y congojas de la muerte, preferiría ser un cerdo antes que verse amenazado a pasar por tal pesadumbre". Esta frase es *absolutamente general*, sin relación ninguna con los judíos ni con su Mesías, y en ella se refiere a la situación de *todos aquellos*, que han experimentado alguna vez los terrores de la muerte, y por eso la cito para que se vea cuán *ilusoria* es la doctrina de Lutero acerca de la certidumbre de la salud. El carácter general de esta frase es tan evidente, que hasta mis adversarios Harnack, Seeberg y Haussleiter se abstienen de

(1) *Supra*, T. II, p. 276.
(2) Weim., XI, 314 (1523).
(3) *Supra*, T. II, p. 426.

criticarla o analizarla separadamente, y *se limitan* a relacionarla con la precedente, haciendo resaltar la vida feliz del cerdo en contraste con la situación desesperada y sin aliciente de los judíos con respecto a Mesías.

¡Pues bien! Si estas palabras hubieran de entenderse como complementarias de la frase precedente, no pueden tener otro significado más que éste: Yo lo sé por experiencia, personal o ajena: un cristiano que haya experimentado una vez los terrores y espantos que produce la muerte, escogería primero ser un cerdo que estar siempre avocado a semejantes congojas. Pero este deseo es una bicoca en comparación con el de un judío, cuyo Mesías no le da otra cosa que una dicha exterior y *temporal* y *nada más;* en ese caso, *en cada momento de su vida* debe de experimentar el judío el cruel tormento de la muerte y las angustias del infierno, porque sabe que en cualquier momento puede morir y que no le espera más que el infierno en el otro mundo. ¡Y *qué vida tan miserable* la de estar sintiendo constantemente los terrores y las congojas de la muerte! Por esa razón, comparada la vida de un judío con su Mesías, a la de un cerdo, es forzoso declarar mucho más feliz la vida y la muerte de este animal.

Como es en esta coyuntura cuando aparece la descripción de la vida del cerdo, se me objeta que mi acusación sobre el cinismo de Lutero, no tiene razón de ser (1). ¿Quién será, pues, el que está en lo cierto? Lo estamos a medias mis críticos y yo: por lo que se refiere a la historia del cerdo, debemos partir las ganancias. Esta descripción puede considerarse bajo dos distintos aspectos: si se la relaciona con lo que precede, son mis críticos los que tienen razón; pero si se la considera como una descripción de carácter general y aplicable a *todo cristiano,* soy yo el que estoy en lo cierto. Y precisamente se toma en este sentido el enlace de esta descripción con las palabras que la preceden y las que la siguen. Y puesto que este segundo punto de vista subsiste al lado del otro, estoy también yo en mi derecho al dejar en pie mi argumento inspirado *en este pasaje,* en contra de la *ilusión engañadora* de la teoría

(1) *Supra,* T. II, p. 423.

de Lutero sobre la certidumbre de la salud. Si se tiene esta certidumbre, ¿qué motivo hay para sentir los espantos de la muerte, hasta el punto de preferir ser un cerdo antes que soportar el peso de esta angustia durante el resto de la vida? Por lo demás, ya he demostrado en mi obra (1) cuán poco tiene de cristiano este pánico ante la muerte. No eran estos terrores sino una consecuencia de la doctrina de Lutero sobre la fe que no va unida con la *caridad* y una consecuencia de la vida desarreglada que llevaban él y los suyos. Sostengo además que Lutero habla en este particular al tenor de lo que había experimentado en sí mismo (2). "Sufrir por amor" y "por todo el tiempo que Dios fuere servido", hasta el postrer momento de la vida, si necesario fuere, no era el lema de Lutero, y así en 1537 gritó en una crisis de su mal de piedra: ¡"Lástima que no haya a mano un turco que me quite la vida (3)"! Y poco después, en medio de sus oraciones, lo vemos desahogar en los términos más violentos su odio contra el papa lo mismo que contra el diablo.

Antes de pasar adelante, debo hacer aquí una observación sobre la crítica del profesor de Greifswald, Haussleiter. En *el pleito del cerdo*, ha sido el más porfiado de todos mis adversarios (4). Como hasta entonces no tenía yo ninguna noticia de este señor, leí con interés las demás observaciones suyas y me bastará con citar una sola para que sirva de muestra. Dice a propósito del tema que traemos entre manos: "Quien tan descortés se muestra con

---

(1) Supra, T. II, p. 430-437.

(2) Se hallarán múltiples pruebas de ello en Fr. S. KEIL, *Des seiligen Zeugen Gottes D. Martin Luthers Merkwürdige Lebensumstaende*, 2.a parte (Leipzig, 1764), p. 187 y s: Capítulo 9: *Enfermedad corporal y espiritual de Lutero en 1527.*

(3) KOESTLIN-KAWERAU, *Martin Luther*, II, 390.

(4) V. el *Suplemento de la Allgemeine Zeitung*, 1904, n.os 4 y 5. Echame en cara que he escrito "sogar" en vez de "so gar" (aun, hasta) y de haber sustituído la palabra "eitel" por la perífrasis "ganz und gar". ¡Esto si que es llevar las cosas a punta de lanza! Pero ¿qué significa aquí el "eitel"? "Nada más que", "puramente", "enteramente", etc. y, por lo tanto, en este lugar es completamente lo mismo que "ganz und gar". V. LEXER, *Mittelhochdeutsches Handworterbuch*, I, 481; WEIGAN, *Deutsches Woerterbuch*, 3.a ed., I, 430. ¡Ojo, querido Profesor, y aprender mejor la cartilla antes de meterse a *maestro*, lo mismo en este que en otros reparos de vuestra merced!

Lutero en un pasaje tan importante, no tiene derecho a quejarse de que en lo sucesivo *no admitamos* sin examen *ninguna de sus demostraciones*. Por de pronto, ¡cuántas veces nos encontramos en esta obra con que Denifle no tiene el ojo certero y que sus descripciones se presentan desfiguradas! Esto se le puede probar aun con respecto a sus juicios puramente históricos. En las páginas 288 y siguientes trata de probar que el desprecio de la mujer y la depravación de las hijas de familia han sido consecuencia de los principios de Lutero, y en la página 287 mete en danza el profesor Kolde que tanto se ha distinguido en los estudios sobre Lutero, retándole a probar "el prejuicio protestante" "sobre el desprecio de la mujer en la edad media" (1). Ahora bien: por lo que toca a Wittenberg, la prueba se encuentra en mi obra sobre *La Universidad de Wittenberg antes del advenimiento de Lutero, según las descripciones del Maestro Andrés Meinhardi, del año 1507* (2). De fuentes nada equívocas, nos enteramos allí de los discursos groseros sobre las mujeres y sobre la vida conyugal que por entonces se estilaban hasta en el mismo lugar sagrado y con pretexto de ensalzar el celibato". Pero he caído en la cuenta de que cada vez que mis críticos protestantes me dicen que no pueden aceptar mis demostraciones sin examen, es para mí una lección a fin de que yo examine a mi vez atentamente las afirmaciones de ellos, y en vista de eso me decidí a comprar el opúsculo de Haussleiter. En su página 47 se lee el extracto de un discurso pronunciado por SCHEURL en 1508 en la iglesia de todos los Santos con motivo de un doctorado en derecho. Haussleiter califica este pasaje de "un testimonio imperecedero de las ideas que había en Wittenberg antes de la reforma, acerca de las mujeres y del matrimonio *comparado con el celibato*, y de las licencias que se tomaban sobre este tema, aun en la misma Iglesia y en la más solemne asambea".

¡Que en este pasaje se compara al matrimonio con el celibato! ¡Es cuanto hay que ver! Aquí doy su texto, guar-

---

(1) (Supra, T. I, p. 322 y 321.

(2) *Die Universitaet Wittenberg vor dem Eintritt Luthers. Nach der Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre* 1507, 2.a tirada, Leipzig, 1903, ps. 46-47; 84 y s.

dándome muy bien de alterar ni una tilde en las palabras de Haussleiter. Dice, pues, Scheurl con una imprudencia que es inútil ponderar: "Nuestras mujeres imitan a los sacerdotes. Nuestros sacerdotes siempre tienen en la boca estas plegarias: "Te pedimos que nos des; te pedimos que nos otorgues; te pedimos que nos concedas". Y de la manera misma cuando los maridos rezan: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, los interrumpen ellas reclamando: "Dame lo que me debes; otórgame lo que me debes; concédeme lo que me debes (1)", etc.

El lector estará aguardando impaciente la comparación entre el matrimonio y el celibato; pero ello es que ni aquí ni en el resto del pasaje, *que reproducimos íntegro en la nota*, se nos dice ni una palabra sobre el particular. Haussleiter no ha comprendido una jota del extracto de Scheurl, a pesar de que lo tomó en peso hasta tres veces con el propósito de explicarlo. La puntuación que da a las palabras "danos, te suplicamos" (*Da, quaesumus*, etc.), es una prueba de que no sabe lo que trae entre manos, esto es, que Scheurl cita los *comienzos* de las oraciones litúrgicas: "Danos, te suplicamos; otórganos, te suplicamos; concédenos, te suplicamos" (*Da, quaesumus; Praesta, quaesumus; Concede, quaesumus*), para acabar por decir: "Lo mismo que ante el altar o en su breviario los sacerdotes hacen instancias (a Dios) en estas oraciones, así las mujeres les porfían a sus maridos..." Por la misma razón, aun en nuestros días, al mendigo se le da en algunas provincias el mote de un *Praesta quaesumus*. Por lo que hace al anunciado elogio del celibato en comparación con el ma-

---

(1) "Nostrae feminae similes sunt sacerdotibus. Sacerdotes enim nostri semper illas in ore preces habent. "Da, quaesumus, praesta, quaesumus, concede, quaesumus". Sic et nostrae feminae maritis orantibus: "Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris" (Math. 6, 12), instant et inclamant. "Da debitum praesta debitum, redde debitum. Quod debitum redde decies, redde centies, redde millies: nihil reddidisti, nihil egisti"; ad initium semper redeundum est. Vah, quae charibdis tam vorax, quod baratrum tam praeceps, quod cum feminae improbitate potest comparari"?

trimonio, no hay en *este pasaje cosa que se lo parezca, sino es en la imaginación de Haussleiter* (1)!

Pero volvamos a Harnack.

A continuación, en vez de hacer la crítica objetiva, se pasa al tono declamatorio. Según Denifle,—dice—la caridad es el alpha y la omega, la unión de la religión y de la moral, y Lutero no entiende jota de esta caridad. Está bién; pero claro es que no hubiera estado demás detenerse algún tanto en este problema capital y hacer ver el deleznable fundamento de mis incriminaciones; pero Harnack lo suple todo con esta plañidera exclamación: ¡"su pluma no acierta a expresar sino el odio y el desprecio: tanto contra Lutero como contra mí, no tiene más que injurias y ultrajes este apóstol del amor"! Y luego por un gallardo movimiento retrospectivo, ve aparecer delante de sí "las sombras de todos los que en nombre de este amor o caridad han sido en los pretéritos tiempos, vejados, torturados, enrodados y abrasados".

Permítaseme ahora hacer una preguntita: ¿"Cuál sería el canto del amor" que Lutero hubiera cantado a su amable apologista? Yo me he concretado a hacer una refutación científica, y en lo demás no le he tocado un pelo de la ropa al Sr. Harnack. Si en mi lugar lo coje Lutero bajo su férula, no solamente le hubiera privado de su cátedra, sino que le hubiera hecho rebanar la cabeza, o por mejor decir, le hubiera "vejado, torturado, enrodado y abrasado" y por cierto, de una manera más expeditiva que la usada por aquellos terribles inquisidores.

En 1530 al explicar el salmo 82, se encrespa Lutero

(1) En la página 46 se revuelve contra los abusos en que se incurría al citar las Escrituras (las palabras, por ej., "testimonium super illa perhibuit, et verum est testimonium ejus", etc., son citadas para corroborar la verdad de una historia de diablos). Pero ¿qué vale esto en comparación de la *manera* de citar la biblia que empleó Lutero debajo del grabado V del *Retrato del Papado?* (V. *supra*, T. II, p. 509 y 521). Bien sabido es con cuánto desahogo procedían en este punto en algunas ocasiones los predicadores de los templos protestantes en tiempo de Lutero. V. BURKHARDT, *Geschichte der saechsisten Kirchen und Schulvisitation, von 1524-1545*, ps. 39, 199-200. "Durante los oficios divinos y los sermones algunos gañanes se orinaban en las muchachas, en las mujeres formales y en el resto del pueblo". (p. 200, n. 1). Durante el servicio divino, corrían de mano en mano las botellas de cerveza" (p. 199).

contra los herejes "que hablaban contra algún artículo notorio de la fe, claramente cimentado en la Escritura y creído en todas partes por toda la cristiandad, tal como los que se les enseñan a los niños en el *Credo,* como si, por ejemplo, alguno quisiere enseñar *que Jesucristo no es Dios* sino un hombre a secas, semejante a los demás profetas, como lo creen los Turcos y los Anabaptistas. A esos tales, *no se les puede tolerar*—dice—sino que *se les debe castigar como a los blasfemos públicos...* También Moisés en su ley ordena que sean *apedreados* semejantes blasfemos y todos los falsos doctores en general. *Así, pues, no hace falta divagar en estos casos en largas discusiones, sino que sin proceso ni réplica* deben ser condenados esos blasfemos públicos (1)". El "Preceptor de Alemania", el "meloso" Melancthon, también dice con Lutero que "es preciso castigar corporalmente a los herejes", y aun "*condenarlos a muerte* (2)". Y como Harnack no solamente niega la divinidad de Jesucristo, sino que hasta enseña que "el Evangelio no nos conduce a Cristo, sino al Padre (3), Lutero le hubiera tratado muy a su sabor como deseaba tratar al papa: le hubiera hecho colgar de una horca como al más desbocado de los blasfemos, y héchole estirar la lengua hasta clavársela en la horca por detrás de la nuca (4). A semejantes "herejes" se hubiera él guardado muy bien de limitarse a oponerles la bonancible distinción entre la "fe informada por la caridad" y la "fe informe", distinción de que Harnack se me queja tan amargamente: no hubiera estado bien seguro de haberles "echado el guante" hasta haberles hecho "dar la costalada en tierra" (5).

---

(1) Erl., 39, 250 y s.

(2) Si Harnack desea más pormenores sobre el particular, hará bien en pasarse por la administración de la *Germania*, que bien sabe el camino, según lo prueba su crítica, y procurarse allí los números 44 y 45 del "Suplemento científico" de 1903. N. PAULUS ha publicado allí dos artículos sobre *Lutero y el castigo de los herejes*, y allí verá Harnack que la intolerancia y la "inhumanidad" de Lutero y de los suyos no se deben considerar como una consecuencia de la inquisición de la edad media, sino que su razón fundamental está calcada del *Antiguo Testamento*, lo mismo que las ideas de Lutero sobre la poligamia.

(3) *Supra*, p. 62, n. 2.

(4) [Supra, T. II, p. 509 y 525].

(5) [Tomado de Harnack en su artículo, col. 690].

Harnack reservó su artillería gruesa para la segunda parte de su crítica que es donde él defiende sus opiniones. Lo que más le ha chocado en la "primera lectura" de mi obra—dice—son los "numerosos" ataques contra él dirigidos. La desatentada furia y ceguedad que le produjeron prueban, efectivamente, el acierto con que hemos dado en el blanco, pero lo que alega en esta ocasión nos ha parecido tan endeble, que, aun a riesgo de ofender una vez más la irritabilidad del profesor, no podemos menos de oponerle nuestra crítica, porque "hasta ese punto llevan sus palabras en sí mismas su propia condenación" (1). Lugar apropiado es este para recordar aquí la donosas palabras de Platón cuando decía: "La estimación en que tengamos a un hombre, no ha de ser mayor que la que debemos al culto de la verdad (2)".

En la página 384 de mi libro cito a Harnack entre los teólogos protestantes que atribuyen erradamente a S. Agustín la expresión, consagrada en lo sucesivo, de "vicios brillantes". Copiaba yo literamente estas palabras suyas: "Sin embargo fué Agustín el primero que dió este paso decisivo con su *horrible teoría* de que todas las virtudes de los paganos no eran sino *vicios brillantes*". Tildábale yo de falta de acierto en no haberse atenido, cuando menos, a la *palabra latina*, puesto que nuestra *palabra alemana* "Laster" expresaba mucho más que la latina "vitium", sobre todo en el lenguage de S. Agustín (3). Mas tarde he visto que en 1902 ya Walther le había objetado a Harnack que la locución "splendida vitia", "vicios brillantes" no se encontraba en S. Agustín, y que en el mismo año le había replicado Harnack que ya lo sabía, pero que si no se hallaba allí literalmente esta expresión, con todo, se manifestaba con ella fielmente el pensamiento de S. Agustín. A continuación del "ya lo sabía" de Harnack, ponía yo un signo de interrogación (4). ¡Aquí de la indignación fulminante de Har-

---

(1) [Palabras de Harnack, *ibid.*, col. 690].
(2) PLATON, *Polit.*, X, 1.
(3) [En la 2.a ed. Denifle cambió de lugar este pasaje: en la presente traducción se halla en IV., p. 174].
(4) Estas lineas se refieren a un pasaje de las "Correcciones y adiciones" que figuraban en la primera edición el T. II, p. 552. Para mejor inteligencia de lo que se dice tanto aquí como en el *prefacio*

nack! "Por manera—dice—que aquí se me achaca nada menos que una mentira por Denifle. Claro está que se habrá permitido esta acusación en la inteligencia de que *todo hereje es un malvado* (1)". ¡Poco a poco, mi querido Señor! Desde luego que para nosotros los católicos una mentira de este género sería seguramente un pecado, pero no para usted ni para ninguno de los que miran a Lutero como un "Reformador" y "fundador de una confesión religiosa". ¿Por ventura no ha enseñado Lutero que una mentira necesaria, una mentira útil o una mentira beneficiosa no eran contrarias a la ley de Dios, y que él tomaba sobre su conciencia todas las mentiras de este jaez? (2). ¡Mire por donde le ha salido a usted un superhomo que responde por usted ante el tribunal divino, señor profesor! ¡No hay para qué tomar la cosa por donde quema! En lugar de entregarse a estas negras cavilaciones hubiéralo hecho mejor Harnack si hubiera contestado a mi acusación que le repito en diferentes lugares, de confundir el *Laster* alemán con el *vitium* de S. Agustín. Sobre este particular guarda un prudente silencio. Pero ¿tan injusto he sido yo para con él por el mero hecho de dudar un tantico de su buena fe? ¡Veámonos las caras más de cerca, porque ya hemos llegado al punto más culminante de la crítica de Harnack.

(1) (Col. 690).
(2) (*Supra*, I, p. 140.

de la segunda edición (*supra*, T. I, p. XLVI), reproducimos el pasaje completo. En complemento de lo que había dicho en las págs. 383 y de la 1.a edición, añade el P. Denifle luego (*supra* T. II, p. 551 y s.); "Dicho sea en honor de W. Walther, que en 1902 en su *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* dijo, contradiciendo a Harnack, que la famosa expresión no se encontraba en S. Agustín. La respuesta de Harnack vale un Potosí (*Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 219): "Es verdad que no se halla palabra por palabra en S. Agustín la expresión de que las virtudes de los paganos no eran sino "vicios brillantes". Ya me lo sabía yo (?); pero nadie que esté al corriente de esta materia me podrá negar que ésta es una fórmula muy feliz para resumir las ideas dominantes de S. Agustín". ¡Cuánto mejor hubiera hecho Harnack en callarse! *Si lo sabía*, ¿por qué dió esta expresión como de S. Agustín? Esto no tiene otro nombre que el de una mala escapatoria. Por lo demás, aun en su manera actual de expresarse nos da a entender cuán poco versado está en esta materia, puesto que se empeña en considerar esta expresión como una fórmula feliz en superlativo grado para resumir las ideas dominantes de Agustín, y en dar la voz alemana *Laster* como sinónima del *Vitium* en S. Agustín (N. del Dr. Paquier).

A continuación del desahogo que acabamos de copiar, dice Harnack: "Desde la pág. 143 a la 188 hace llover sobre nosotros una erudición del todo incongruente sobre las ideas de Sto. Tomás y otros doctores que precedieron a Lutero acerca del estado monástico y del ideal católico de la vida (1), y reanuda luego (ps. 188-204) (2) un ataque acerbo y rabioso contra la opinión sostenida por Ritschl y por mí (en compañía de centenares más), a saber, que según el sentir de los católicos el estado monástico, en cuanto que es estado de perfección, es el verdadero ideal católico de la vida (sin que, por otra parte, hayamos pretendido negar el dato bien conocido por todos nosotros de que, según la idea católica, la caridad es el ápice supremo de la vida cristiana, y de que esta virtud se puede también adquirir en la vida activa)".

¡Estamos frescos! ¡A la vista está que esto es una jugada falsa, por más de que "quien no la mire de cerca podría por el momento dejarse engañar en virtud de la habilidad despistadora del autor (3)"!

¿Qué cargos le hacía yo a RITSCHL? En la página 188 (4) cito textualmente sus palabras: "El cristianismo católico cifra su ideal de vida en el monaquismo..." Dice a continuación que la práctica de la pobreza, de la castidad y de la obediencia "*rebasa* la ley general de Dios" y que, según la doctrina católica, el hombre consigue su fin sobrenatural por estas virtudes", etc. En fin, que el estado monástico así entendido, *es* (5) la perfección cristiana". Pues bien: *cada una de estas frases contiene un error.* El monaquismo *no es* el ideal católico de la vida: este ideal se encuentra únicamente en el cumplimiento del más elevado de los preceptos, esto es, en la perfección del amor de Dios y del prójimo, y por consiguiente es falso que la práctica de la pobreza, castidad y obediencia *rebase* la ley general de Dios: antes bien, estas virtudes son *medios* conducentes

(1) [*Supra*, T. I, p. 161-211.

(2) [*Supra*, T. I, p. 237-256, con algunas variantes secundarias respecto a la primera edición. Además estas páginas en la primera edición seguían inmediatamente a las de la anterior referencia].

(3) [Frase de Harnack en su artículo, refiriéndose a Denifle]

(4) [T. I, p. 238].

(5) El subrayado es mío.

a cumplir lo más perfectamente posible esta ley divina general. La última frase de Ritschl, es, si cabe, más falsa todavía: "El estado monástico es la perfección cristiana". En la página 189 (1) dejo indicado que en este lugar Ritschl no hace más que reproducir el texto alemán de la Confesión de Augsburgo: "Los estados religiosos son la perfección cristiana", y, lo mismo que la *Augustana*, confunde *el estado de perfección* con la misma *perfección;* él ni siquiera ha empleado la fórmula "estado de perfección" aunque se halla en un pasaje de Lutero citado en una nota (2). Unicamente para esclarecer un tanto la materia me decidí a escribir las páginas 143-188, en las que, si creemos a Harnack, yo abrumo a los protestantes "con una erudición absolutamente fuera de quicio". Si hay alguno para quien no estén fuera de lugar aquellas erudiciones, es para el gran profesor de Berlín. Prueba al canto.

¿Acaso lo que yo le echaba en cara es lo mismo de que el Sr. Harnack nos acaba de hablar? *Nada de eso.* Decía yo en la página 189: "Según Harnack, el estado monástico es la vida cristiana (3)". Para evitar una mala inteligencia de estas palabras, pone el artículo en letra *cursiva* (4). Esta frase es la conclusión de un raciocinio muy enmarañado que empieza en la página 5 por estas palabras: "El ideal común a toda la cristiandad, es una vida verdaderamente cristiana". Es, por lo tanto, evidente que el monje será el único que alcance este ideal y que, por lo tanto, según esta doctrina, el estado monástico y la vida cristiana serán una misma cosa. *Esta afirmación es precisamente la que yo rebato*, y para convecerse de ello basta con hojear mi libro. Y ¿no tenía yo razón para atacarla? La consecuencia de esta absurda tesis de Harnack es que, según la doctrina católica, no solamente el estado monástico sería el ideal católico de la vida (5), sino que aun y sobre

(1) [T. I, 238].
(2) (P. TSCHACKERT, *Die unveraenderte Augsburgische Konfesion*, Leipzig, 1901, p. 184, n 21.
(3) [T. I, p. 240].
(4) *Das Moenchtum*, p. 6 [7 ed., 1907, p. 6.]
(5) Escribe también en su *Historia de los Dogmas* (*Dogmengeschichte*), III, 783: "Lutero atacó el ideal de la vida cristiana tal como lo ha concebido el catolicismo entero, y no exclusivamente el de la edad media. En su campaña contra el estado monástico,

todo, *sólo* el estado monástico sería la vida cristiana, de suerte que quien no fuera monje no alcanzaría "el ideal común de la cristiandad", es decir, que ¡no viviría como cristiano! Y que no me salga Harnack con que no era tal su pensamiento, porque su manera de expresarse prueba constantemente lo contrario. En su *Esencia del Cristianismo,* página 81, dice que Jesús "tuvo conciencia de que él era *el* Hijo de Dios", y en la página siguiente lo explica diciendo que este es un título que no lo ha dado a nadie más que "*a él solo*" (1). [Si, por lo tanto, "el estado monástico es *la* vida cristiana" hay que inferir que él *solo* es la vida cristiana.]

¿A qué vienen estas embelecos tan poco decorosos? ¡Y si con ellos estuviéramos ya a la boca de la calle.... ! Pero ¿qué significará la frase que Harnack pone entre paréntesis? ¿Está allí para decir al lector que el ideal católico de la vida consiste en la perfección de la caridad, a la cual debe tender todo el mundo, y que no ignoraba esto Harnack? Mas si así fuera, todavía sería menos excusable que Harnack haya escrito que el estado monástico es el ideal católico de la vida, y hasta que es *la* vida cristiana. Además de esto, ya que esta idea católica es "bien conocida", y especialmente por Harnack, ¿por qué razón en los distintos lugares de sus obras en que habla del ideal católico de la vida, no hace mención de ella? En la página 9 de su *Monaquismo* llega hasta *contraponer* el amor de Dios a la santidad monástica, no comprendida por él: "Jesucristo, dice, ha colocado en el primer lugar lo más sencillo y lo más dificultoso de la ley, es decir, la caridad para con Dios y para con el prójimo, y la ha contrapuesto a toda santidad ceremonial

(1) *Das Wesen des Christentums*, p. 81 y s.

---

contra el ascetismo, las prácticas particulares, etc., ha combatido este error fundamental de la cavilación pelagiana de que delante de Dios hay alguna cosa que tenga valor, fuera del mismo Dios". (*Supra,* T. II, p. 344, 345, 346.) También aquí Harnack se coloca en el falso punto de vista de Ritschl. En el ascetismo, *en las prácticas particulares*, etc. ven los dos el estado monástico, luego también el ideal católico de la vida, *en general,* y, como consecuencia de ello la misma vida cristiana.

y a toda moral exagerada (1)". Entonces ¿a qué nos viene ahora diciendo que yo ataco la opinión sostenida por Ritschl y por él de que *por el lado que es estado de perfección* es el estado monástico el verdadero ideal de la vida católica? Lo cierto es que en todo su folleto sobre el monaquismo no empleó Harnack ni una sola vez esta frase: *estado de perfección.* Pues yo, únicamente he declarado la guerra a este opúsculo, como es fácil de comprobar con sólo repasar las partes de mi obra en que trato de esta materia. Con todas estas argucias no pretende Harnack sino salir de su atolladero; pero no ha logrado sino atascarse más de lo que estaba: al hablar del *estado de perfección,* sabe tanto lo que se dice como el payo que hablaba del arquitrabe.

"Nuestras ideas sobre este particular—dice—son admitidas por el mismo Denifle, no solamente en lugar en que nos ataca, sino también cuarenta páginas antes". Cita luego una parrafada de mi exposición sobre la doctrina de Sto. Tomás con respecto a los consejos y al *estado de perfección* (2) y reproduce mis citas de S. Bernardo y de Sto. Tomás. Su bomba final me dispensa de reproducir aquí este pasaje de su artículo: "¿Puede concebirse en el catolicismo otro *estado de perfección* que coexista con el monástico? ¿Hay, por ventura, algún otro que lleve este nombre de "la perfección"? ¡No!" ¡Ay,! mi querido Señor, cuánta ignorancia y confusión de ideas se padece en ciertas alturas, y perdóneme usted si me veo en la necesidad de emplear estas expresiones un tanto recias! ¡En el "catolicismo" jamás fué considerado el estado monástico como *la misma perfección!* Vien veo que toda mi "erudición extemporánea" no ha sido suficiente para encasquetarle a usted

(1) Debo en justicia, consignar que, según Harnack, en el siglo VI "se realizó en Occidente este descubrimiento" (!) de que el hombre no encontraba su justificación sino exclusivamente en la entrega de su voluntad a Dios mediante la fe y la caridad que no eran producidas sino que por la gracia divina otorgada en los sacramentos, y por ese medio llegaba el hombre a la perfección moral (*Das Moenchtum*, p. 38: 7.a ed., 1907, p. 40). Pero ¿qué entiende Harnack por todas estas cosas? Y según la idea que él se ha formado de los siguientes siglos de la edad media ¿qué es lo que se ha conservado de todo esto? "Prácticas", "ascetismo", "penitencias", "reglamentos", etc.

(2) [*Supra*, T. I, p. 167].

la idea de que entre el *estado de* perfección y *la misma perfección* hay por lo menos, una diferencia esencial; que no hay duda que el estado monástico se llama estado de perfección, pero que no es llamado "de *la perfección*" ni tampoco lo es en realidad!

Harnack se apoya únicamente en Ritschl y en el fementido texto oficial alemán de la *Confesión de Augsburgo*, texto que, aun después del excelente cepillado de Tschackert (1), ha quedado todavía tan defectuoso; al través de esta atmósfera ha leido él las conclusiones de mi "erudición impertinente".

Le ha ocurrido además otro percance. En la página 148, nota 2 de mi obra se decía, por un error tipográfico: *1.a 2.ae (prima secundae)*, *quaestio 189*, debiendo decir: *2.a 2.ae (secunda secundae)*. En la nota siguiente puse yo: *Ibidem, quaestio* 184 (2). Por poco familiarizado que se esté con el manejo de la *Suma* de Sto. Tomás, pronto se cae en la cuenta del lugar donde se halla el pasaje, porque la *Prima secundae* sólo contiene 114 *quaestiones;* pero Harnack no *reparó en estos pelillos*, y para verificar el *ibidem* de la nota 3.a se refirió maquinalmente a la nota 2.a y plantó así la cita: *1.a 2.ae (prima secundae)*, *quaestio* 184, art. 4., siendo así que en la página precedente y en las páginas 145 y 146 (3) él mismo hubiera podido ver la cita correcta. Está visto que para conseguir referencias precisas sobre Sto. Tomás o sobre la época de la Reforma, no hay que fiarse de Harnack.

He aquí el valor de las investigaciones en que se funda este juicio de Harnack: "La obra entera está repleta de los más desaforados ataques contra los sabios protestantes y en todas las páginas se les moteja de ignorancia, trivialidad, charlatanería aun más adelante. A juzgar por la impresión que me produjo la primera lectura de esos ataques (y *me he concretado señaladamente a ponderar los muy numerosos que van enderezados contra mi persona*) bien puedo decir que se distinguen por su temeridad y por alteraciones y tergiversaciones de sentido verdaderamente inau-

(1) *Die unveraenderte Augsburgische Konfesion*, Leipsig, 1901.
(2) [*Supra*, T. I, p. 167, n. 4: pero allí está subsanado el error].
(3) [*Supra*, T. I, p. 168, n. 1; p. 163, n. 2; 164, n. 2.]

ditas. No escrupuliza el autor en echar mano de las palabras más denigrantes, tales como las de cinismo y mentira". Después de las indicaciones que acabamos de hacer sobre la manera en que Harnack trata de escabullirse de sus apuros, ya se halla el lector en condiciones de poder decidir sobre quién ha de recaer esta acusación de temeridad, de alteraciones y tergiversaciones del sentido del texto. ¡No parece sino que Harnack llegó a convencerse de que le era imposible desvirtuar por *procedimientos científicos* las páginas de la obra en que le dirijo mis ataques!

A propósito de los dos ejemplos que acabo de citar [sobre los "vicios brillantes" de que supone que habló S. Agustín y sobre la imputada identificación del estado monástico y del ideal de la vida entre los católicos], escribe: "No propondré más que dos ejemplos de la forma en que el autor lleva su polémica *en el orden de las ideas*. Pronto estoy a rebatir en la propia forma todos los demás puyazos que este libro me endereza". *En la propia forma*, es decir, con réplicas igualmente superficiales, que comprometen a Harnack ante los ojos del mundo sabio.

Olvídase además de que *me debía a mí* la refutación de mis ataques, con tanta mayor premura, cuanto que en muchos pasajes de mi libro le había yo retado a responder a ellos. Como en la reseña de mi obra, anuncia una refutación más extensa que yo aguardé en balde hasta el postrer momento, voy a enumerarle aquí los puntos en que ***debía haber tomado*** posiciones: no se trata aquí de niñerías sino de serios problemas de honor en el campo de la ciencia (1).

¿Cómo se concuerda la frase: "El estado monástico es *la* vida cristiana" con esta otra: "El estado monástico es la forma *más elevada* del cristianismo (2)"? ¿Cómo se defiende contra mi acusación de sus falsas ideas que yo le censuré con motivo del "programa" de los monjes de Cluny

---

(1) Esta "refutación más minuciosa" no apareció en *Aus Wissenschaft und Leben* (Giessen, 1911), colección de diferentes artículos publicados por Harnack en estos últimos años. Es cierto que hay entre ellos un artículo intitulado: *Pater Denifle, Pater Weiss und Luther* (t. I, ps. 295-332); pero Harnack no habla en él más que del t. II de la obra de Denifle que el P. Weiss, publicó con un plan peculiar suyo en 1909. *N. del Dr. Paquier.*

(2) *Supra*, T. I, p. 242.

y de "su papa" Gregorio VII (1)? Lo mismo digo de estas sus afirmaciones absolutamente falsas: 'Hasta fines del siglo XII continuó siendo el estado monástico en Occidente una institución esencialmente aristocrática (2)"; "las escuelas de los monasterios no se abrían sino para la nobleza"; "para la generalidad de la plebe los monasterios persistían tan cerrados como los castillos feudales (3)". Otro tanto le digo con respecto a sus falsas opiniones sobre S. Francisco de Asís y las dos grandes órdenes mendicantes (4). Yo lo he emplazado para que me citara en los místicos, y especialmente en los místicos alemanes, *un solo* pasaje seguro, claro e incontrovertible del cual pudiera inferirse la verdad de su aserción de que la *mística* trataba de producir la *certeza de la salud;* también le rogué que me explicara esta frase: "La orden de los Jesuitas es la última palabra auténtica del *monaquismo* occidental"; que me dijera qué entendía él por *monaquismo;* por *mística de los Jesuitas;* por *"mística sensual, ascetismo y disciplina moral"* y que me indicara dónde *se ha dicho* que la orden de los Jesuitas tiene un fin político (5), etc., y sobre ninguno de estos puntos se ha atrevido a contestarme.

He rebatido también lo que dice sobre las mortificaciones y congojas de Lutero durante su vida monástica (6) y su explicación de las palabras "Yo soy tu salud (7)"; he denunciado que era ininteligible su reconvención a la Iglesia católica por enseñar ella "que delante de Dios había alguna cosa que tuviera valor, fuera del mismo Dios (8)"; sus puntos de vista acerca de la certidumbre de la salud y las "experiencias" de Lutero con este motivo (9); sobre las tentativas de reforma en la edad media (10) y sobre lo ridícula que era su apoteosis de Lutero (11). Sobre todo, he pro-

(1) *Supra*, T. I, p. 242-248.
(2) *Supra*, T. I, p. 248.
(3) *Supra*, T. I, p. 247 y s.
(4) *Supra*, T. I, p. 248 y s.
(5) *Supra*, T. I, p. 252 y s.
(6) *Supra*, T. I, p. 412-414 y, especialmente, p. 452.
(7) "Salus tua ego sum". *Supra*, T. I, p. 126 y sobre todo T. II, p. 10.
(8) *Supra*, T. II, p. 244, 346, n. 2.
(9) *Supra*, T. II, p. 372 y s; 404.
(10) *Supra*, T. II, p. 405, n. 4.
(11) *Supra*, T. II, p. 534, n. 1.

bado hasta la evidencia (1) que Harnack era incapaz de comprender a *Sto. Tomás.* Para hacerle más llevadero su berrinche le dí por compañero de fatigas al teólogo positivo Dieckhoff (2), y en calidad de calmante, le decía que todas las censuras que yo le enderezaba eran, en general, aplicables a *los teólogos protestantes de todas las escuelas* (3).

¿Qué ha respondido Harnack a todos estos reparos? ¡No dijo "esta boca es mía"! Otras varias observaciones me he dejado en el tintero; pero por no acrecentar demasiado un libro ya "voluminoso", como se ha dado en llamar al mío, las dejé para mejor ocasión. Si él desea que yo no le moleste más, retírese norabuena a su jurisdicción de la antigua literatura cristiana donde está como el pez en el agua, y que ¡por los clavos de Cristo no escriba una palabra sobre la escolástica y menos sobre Sto. Tomás!

Muy lejos estoy de haber dicho cuanto habría que decir acerca de las críticas de Harnack. Mentaré una que es aun más taimada. Termina su insidiosa discusión con un enredo muy apropiado, sin duda, para excitar contra mí la animadversión de los protestantes, aun de los más bonancibles; mutila mi prefacio, dislocando del contexto el siguiente párrafo: "Aun cuando los protestantes no promovieran alharacas contra la Iglesia católica, como lo han hecho los últimos años, y no provocaran formalmente a la lucha, todavía quedarían en pie los sempiternos alborotadores, que mediante sus enseñanzas de historia y de religión en las escuelas, engendrarían sucesores de generación en generación". Harnack interrumpe aquí repentinamente la cita, con lo cual, naturalmente, el lector se queda con la impresión de que yo pretendía, en efecto, llegar por ese camino a la consecuencia que el infiere, subrayando sus palabras: "*Por manera que nuestra sola existencia es una provocación para la Iglesia católica.*

La conciencia de Harnack debiera haberle vedado pasar en silencio la explicación que yo agrego a las palabras que él cita: "Allí (en las escuelas protestantes) se inoculan

(1) *Supra,* T. II, p. 581-591.
(2) *Supra,* T. II, p. 567-581.
(3) *Supra,* T. II, p. 591.

a los niños preocupaciones sin cuento contra la unidad, es decir, contra la Iglesia católica. Durante muchos años, en lugar de la verdadera doctrina católica, el niño, dispuesto a creer cualquiera cosa que se le diga, apenas oye allí otra cosa que invenciones groseras y caricaturas que llegan hasta el anticristianismo; acerca de la Iglesia católica no se le enseñan sino patrañas odiosas, de lo cual puede convencerse cualquiera que hable con protestantes o lea sus escritos". ¿No tenía yo razón para protestar contra semejante enseñanza? Al pedir que en lo sucesivo se expusiera en las escuelas protestantes la doctrina católica sin falsearla ¿por ventura no trabajaba yo, en resumidas cuentas, *a favor de la paz confesional?* (1)

La advertencia que Harnack adosa a esta adulteración de mi pensamiento, muestra bien a las claras que él es el que por todos los medios disponibles procuraba provocar una tormenta confesional: "Tomaremos, dice, nota de ello". Para eludir el deber de contestar con una refutación objetiva, es un recurso muy cómodo presentarse ante el adversario con el *knout* o la cachiporra de la policía en la mano, sobre todo en nuestro cantón de sabios, tan inclinados a este linaje de pruebas. Una advertencia final pone digno remate a sus maniobras innobles: "Si se desea que mi obra no sea tomada en el sentido de una *declaración de guerra*", es forzoso—nos dice—que sea rebatida "de una manera menos anfibológica" que en la *Germania* (2). Con lo cual quiere decir: Si los católicos no quieren ser denunciados como perturbadores de la paz confesional, deben desautorizar a Denifle y su libro, como a un instigador desprovisto de ciencia. Llegado a este punto, ya no le quedaba a Harnack más qué decir, y quedaba escabullido muy a su salvo de entrar en una discusión razonada que le hubiera obligado a acabar por avenirse con mis conclusiones.

Pero, vamos a ver: ¿quién le autoriza a este profesor para embrollar de una manera tan violenta, y, digámoslo claro, tan atrevida y tan indigna dos conceptos del todo di-

---

(1) Denifle suprimió este prefacio en la segunda edición. El pasaje citado se halla en la p. XV de la primera edición.

(2) Sobre este particular, véase además *infra*, § 3.o, mis observaciones contra SEEBERG.

ferentes, llevando al terreno de *la política* una discusión que debía mantenerse exclusivamente en el terreno de la ciencia? ¿Es esta la independencia científica y la exención de prejuicios? Si, señor; yo lo reconozco, o, por mejor decir, lo afirmo de nuevo: yo lo he provocado a él y, si se quiere, al protestantismo; pero a una campaña leal y científica. Y por toda respuesta, en lugar de contestarme con las mismas armas de la crítica objetiva, se limita Harnack a denunciarme como a un perturbador de la paz religiosa en Alemania, y a atribuírme villanas intenciones! Dejemos al lector en libertad de formarse el juicio dicisivo sobre tal proceder.

La misma perfidia le ha inspirado la intimación que dirige a sus "colegas católicos" a quienes cede la palabra con esta cariñosa esquela de recomendación: "Ya veremos lo que dejarán a salvo de su libro, si es que ya no lleva en sí mismo su propia condenación". ¿Y esto es una respueta? A juzgar por el comentario jocoso y muy apropiado que merecieron estas palabras, sería caso de desternillarse de risa si en el trance de un ataque contra el papado, los sabios católicos, principalmente los interesados en la causa, se cruzaran de brazos y dijeran: ¡"Anda, que corran los primeros a la defensa nuestros colegas protestantes!" Si no supiera yo que Harnack ha escrito su réplica bajo la impresión de la cólera, hubiera tenido necesidad de apelar a epítetos más cáusticos aún para calificar su conducta.

Pero dejémoslo ya en paz (1).

---

(1) Voy, sin embargo, a rectificar todavía una expresión de Harnack, por la razón de que también otros han caído en el mismo error: presenta él mi trabajo como una "biografía" de Lutero, y podría pensar alguno que tal ha sido mi propósito. Según lo dejo consignado en mi libro, no es posible hasta la fecha escribir una verdadera biografía de Lutero; los protestantes han acumulado con este motivo numerosas alteraciones, deformaciones y falsos conceptos y todavía no se han puesto en su punto los suficientes datos y documentos. Una de mis principales preocupaciones ha sido la de acopiar material para una biografía de Lutero, sobre todo en la parte relativa a su evolución o cambio interior, a lo cual se había dado hasta el presente una importancia secundaria. Por esa razón no me creí yo obligado a presentar todas las facetas del "gran Reformador". Por lo demás, téngase en cuenta que aun soy deudor del segundo volumen sobre el mismo asunto.

§ 3.o—EL PUNTO DE VISTA DE SEEBERG.

Hubo un hombre, mejor dicho, un filósofo de extraordinario talento, que clasificó la humanidad en dos categorías: el rebaño de los mortales y los superhomos. Deja para patrimonio de la raza vulgar "la moral de los esclavos" y reserva para los superhombres "la moral de los amos" Todo lo que en el mundo plebeyo se tiene por justo y santo, es decir, la moralidad y la religión, carece en absoluto de valor para el mundo elevado. Este mundo superior desconoce el opresor tornillo de la ley: las únicas barreras que admite en sus dominios son las que proceden de la voluntad impulsiva de la propia personalidad genial. Estos fenómenos no aparecen más que una vez en cada siglo, pero ellos son en realidad los grandes. "Más allá del bien y del mal", he aquí su divisa, que es a su vez la norma según la cual se les ha de juzgar.

El autor de esta doctrina de extravagante audacia, se llama NIETZSCHE (1) ; la excentricidad y la exageración de sus ideas le condujeron a un fin trágico; pero, a pesar de ser tan temerarias, han sido acogidas y celebradas por un número asombroso de nuestros contemporáneos, y una legión incontable de discípulos se alistó bajo su bandera. Por el contrario, no ya solamente los católicos, sino también los protestantes creyentes, deseosos de salvar lo que se pudiera de este naufragio universal, se fijaron en las peligrosas consecuencias a que se prestaba esta distinción entre el vulgo y los superhomos, y al ver las anchurosas fauces del abismo en que amenazaba devorar a la sociedad, se pusieron en guardia contra ella.

Oigamos ahora cómo se expresa *un teólogo positivo*. Lutero ostentaba "una grandeza diabólica": lo impulsaban "energías maravillosas, gracias a las cuales" dijo palabras y llevó a efecto hazañas "que retumbaron a través de los siglos"; "aun los más valientes de entre nosotros, renunciarían espantados a compararse con Lutero", en cuyo pensamiento dos mundos se disputaban la presa.

(1) (Federico NIETZSCHE (1844-1900).

Fué "un hombre de una grandeza y una fuerza colosales"; se le clasifica entre "los gigantes de la historia", entre esos "hombres que la historia del mundo no produce en los días laborables de la semana, sino sólo en los domingos"; en fin, que la "superhumanidad" habita en él. Por esta razón, si es posible que en las minucias sea malo y moralmente reprensible; si puede sostener polémicas injustas y groseras, aborrecer con odio espantoso y con brutal energía; si puede llegar hasta la más exaltada pasión y hasta una conciencia por extremo arrogante de su personalidad; nada de esto—dice Seeberg—le quita un jeme a su grandeza, ni debe influir en el juicio que nos hemos de formar y manifestar sobre él. Todo esto y más de otro tanto, debe ponerse a cargo "del reverso de la grandeza maravillosa de este hombre", y quien se empeñe en hacer resaltar estos ligeros lunares y el que se tome la molestia de examinar "pelillo por pelillo" la vida de Lutero, haría el papel de un trastuelo "de primeras letras" que se pusiera a garrapatear la crítica del estilo de un literato eminente, o del plan de batalla de un gran capitán. Por esta misma consideración sería también "una extravagancia ridícula tratar de examinar si las citas de Lutero son exactas". "Bien podrá un dómine amenazar con la mala nota del lápiz rojo o con las caricias de la verdasca a los grandes hombres sin que por eso dejen de ser grandes hombres, y DENIFLE no ha logrado hincar el diente al gran Lutero"; "todas las minucias que se quieran sacar a relucir serán insuficientes para eclipsar la grandeza histórica de este hombre". Porque "las energías maravillosas" de Lutero pueden impávidamente "desencadenarse en rudezas, en violencia, en groserías y en brutalidades. *Casi todos los hombres grandes de la historia han tenido, no solamente las virtudes, sino también los defectos, en grado heróico, y en este particular no es Lutero una excepción.*

Tal es la conclusión del boceto crítico que ha bosquejado el profesor de la Universidad de Berlín SEEBERG, para dejar a salvo el honor de Lutero (1). Compárese aho-

---

(1) En su crítica de mi libro *Lutero y el Luteranismo*, Seeberg la publicó primero en la revista conservadora *Kreuzzeitung* (*Neue Preussische Zeitung*), 1903, n.s 567, 569, 571 y 572, y más tarde la

ra esta fraseología con la de NIETZSCHE, y no se hallará otra diferencia que la de la firma. *Por una lógica fatalidad, el vocero de los luteranos "positivos", Seeberg, ha sido empujado al campo más radical de todos los filósofos dinamiteros* (1). ¿Por qué motivo? Porque él quería defender a todo trance a su "Reformador" y no disponía de otros medios para salir con ello. Semejante deserción hasta parar en la cumbre del racionalismo, es tanto más descorazonadora cuanto que no se trata aquí de un guerrero cualquiera de la historia profana, sino de un fundador y de un reformador de la religión y de la moral. La trastada de Seeberg arroja una luz brillante sobre nuestra afirmación de que *siempre por una ley fatal el luteranismo y el protestantismo terminan por la revolución.*

Pero ¿quién ha negado ni dudado que hubiera habido grandeza en Lutero? ¿Cuándo hemos negado nosotros que él "ha dado al traste con todo lo que había merecido la adoración de mil años", ni que, hablando enfáticamente, "ha extremecido los cimientos del mundo antiguo"? Aun admitimos, aunque sólo hasta cierto punto, que él "imprimió nuevas tendencias a la civilización". También conocemos lo bastante las "leyes de la historia" para saber que no hay efecto sin causa. Lutero, pues, ha sido, sin duda el demoledor y el revolucionario que reconoce unánime la crítica, tanto racionalista como cristiana.

Mas estas leyes de la historia con que tan a menudo y con tanta insistencia me han dado en rostro, tienen otra exigencia y exigencia muy imperiosa. La Reforma no ha sido solamente una revolución en el sentido de los intereses *materiales;* ha sido también y sobre todo, una revolución

(1) Con estas palabras se refiere el P. Denifle a los últimos escritos de Nietzsche, es decir, a los que son característicos del Nietzscheismo, por desarrollar la teoría del superhomo, por ej., los titulados *Más allá del Bien y del Mal* (1886), y *Querer es poder* (1887-88). De estas obras se ha dicho que enseñaban la filosofía de la dinamita. N. del Dr. Paquier.

publicó en forma de opúsculo bajo el título de *Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung*, Leipzig, 1904. En la exposición que precede sólo me refiero la última (6.a) sección, ps. 24-31. [Después de haber fustigado algunos pormenores de la obra del P. Denifle, quiere decir, los que le parecieron más vulnerables, termina Seeberg esta sección *elevándose* a estas consideraciones generales].

religiosa y moral. Es, pues, forzoso que haya tenido por autor un hombre grande, no solamente desde el punto de vista meramente profano, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista *religioso* y *moral*, porque también aquí deben hallarse en correspondencia el efecto y la causa. Si el autor de un movimiento religioso *no llena estas condiciones*, si Lutero no tiene otra grandeza que la que Seeberg celebra en él y que nosotros le reconocemos sin dificultad hasta cierto punto, su obra no es más que una impostura, y él mismo no es otra cosa que un embustero y un engañador.

"Tales son, dice Seeberg al terminar el retrato del héroe que bosqueja, las cualidades de este grande hombre y de este *gran cristiano*". "De este grande hombre" *hasta cierto punto*, pase; pero lo que es "de este *gran cristiano*", ¡a otro perro con ese hueso! Seeberg gusta de comparar a Lutero con S. Pablo. Bueno: ¡pues que pruebe a introducir al apóstol de las naciones en el cuadro de la vida de Lutero! Echese a buscar en la vida y doctrina de S. Pablo esa brutalidad y esa injusticia, esa lujuria y esa sensualidad que creemos haber probado rigurosamente en nuestro primer volumen que se hallan en el "reformador" y no, por cierto, como "excepciones de la regla". La *grandeza satánica* de que Seeberg nos habla en su opúsculo y aun más explícitamente en su *Historia de los dogmas* (1), nos parece que nos da pie para una comparación que no deja de ser exacta; porque no hay duda que el demonio (y aquí empleamos el lenguaje netamente cristiano), no hay duda que también Lucifer es *grande*, y con una grandeza sobrehumana; ya lleva arrastrados en su caída muchos millones de hombres; el carácter de sus defectos o, por mejor decir, de sus vicios es realmente *heróico*, o hablando con más exactitud, "diabólico".

Por donde resulta que Seeberg se condena a sí mismo

---

(1) Dice en su *Dogmengeschichte*, II, 204: "Lutero cruzó a través de su siglo como un *demonio*, hollando con sus pies cuanto diez siglos habían venerado". Ya dejo de antemano aunque sin nombrar al autor, citada esta expresión como la más conducente para juzgar a Lutero. Seeberg en su opúsculo (p. 26) no nos da más que una sola explicación del "milagro" de la creación operada por Lutero:: "En Lutero obraban potencias sobrehumanas (?) y demoniacas".

cuando, so color de condescendencia, cierra la discusión con estas palabras: "Pero claro está que hay un paraje en que los caminos se separan, y aun el católico más transigente no puede seguir adelante. No hemos de tenerle por ello mala voluntad. Se trata de saber si Lutero tenía o no tenía razón". Pues *precisamente este es el punto que necesitamos examinar*, y no hay más remedio que poner manos a la obra, a menos que renunciemos para siempre a toda posibilidad de inteligencia entre católicos y protestantes. Pero este examen no puede realizarse sin estudiar previamente en todos sus pormenores los "átomos morales" de este "grande hombre".

Para zanjar la controversia sobre el tema de la autenticidad de la misión divina de Lutero, *que es el eje de todas estas discusiones,* necesitamos saber, ante todo, según lo dejamos dicho, si ha obrado portentos extraordinarios, y luego, si en su vida ha demostrado poseer una virtud y una santidad excepcionales; y para hacer esas averiguaciones *no contamos con otros datos decisivos,* más que esos que Seeberg llama *secundarios;* estos rasgos tienen "sombras" formidables, ante las cuales se desvanece esa "luz" que Seeberg parece contemplar extático.

No tiene inconveniente en pasar por la *necesidad de los milagros,* como que, según él, en el mero hecho de haber salido triunfante en su empresa revolucionaria y haber mostrado el camino a naciones y siglos enteros, ya realizó un "milagro" a cuya evidencia no pueden substraerse los católicos. Pero, insistiendo en la comparación de Seeberg, ¿no salió también triunfante el demonio en su empresa revolucionaria, y esto a través de *millares de años* y en todas las comarcas, y este trastorno por ventura no ha sido incomparablemente más transcendental que el de Lutero?

¡Lastima que Lutero no hubiera previsto el "milagro" del éxito de su obra! ¡Le hubiera venido tan a cuento para salir del paso en sus apuros!... En el éxito de la obra de Lutero, por más estupendo que aparezca a los ojos de un protestante, nosotros no vemos otra cosa que la fuerza demoledora de las ideas de negación y desintegración, como ha sucedido en el *mahometismo*: a este elemento destructivo

se le agregaron los positivos que parcialmente había conservado Lutero de la antigua Iglesia, y otros tomados de la fuerza vital del pueblo alemán. En el segundo volumen veremos que la duración del protestantismo (no hablo de su nacimiento) se resuelve ante todo en un problema político (1); allí veremos las causas que explican esta duración; aquí me limitaré a advertir que la *intolerancia* y la *fuerza*, casi siempre brutal, de los príncipes y de las ciudades abrieron el camino a la predicación de Lutero (2) y que sus primeros y más entusiastas apóstoles fueron en todas partes los sacerdotes y los monjes relajados que buscaban una vida más libre y una mujer. Del propio modo que Lutero había lisonjeado *sus pasiones y sus enredos*, lo hicieron ellos con el pueblo en sus conversaciones y en sus sermones. A imitación de MAHOMA, dirigíanse a los hombres sensuales y les daban rienda suelta en sus instintos. La situación, por cierto deplorable, en que en esta época se hallaba la Iglesia de Alemania constituyó el *anteproyecto*, o, si se quiere el *escenario* en que se desarrolló el drama luterano (3).

(1) Me limitaré a recordar aquí a los lectores protestantes lo que hace más de treinta años decía el conde de Eulenbourg al primer Reichstag alemán: "¿Dónde está la Iglesia protestante? *Yo no la veo sino en las instituciones del Estado.* Tendría gusto en saber dónde se encuentra la Iglesia protestante fuera del Estado. *Yo no la he encontrado jamás.* Todas las instituciones eclesiásticas se fundan únicamente en las instituciones civiles y las autoridades civiles cifran en ellas con buen derecho su interés más sagrado". Desde el momento en que Lutero y los "reformadores" pusieron el gobierno de la Iglesia en las manos de los príncipes seculares, la "Iglesia evangélica" no puede subsistir fuera del Estado sin dividirse en una multitud de sectas y aniquilarse por si misma. Sólo la Iglesia católica puede vivir separada del Estado. ¿Por qué será?

(2) Es empeñarse en ir del todo contra la verdad histórica pretender, como lo hacen a menudo los protestantes, que la única arma que le ha sido proporcionada a la "Iglesia evangélica" de afuera de la "Reforma", ha sido la de la "verdad" y la de la "pura palabra de Dios".

(3) Para no equivocarse en la apreciación de hechos de este género y con respecto al orden de los factores decisivos, es preciso tener en cuenta la situación religiosa en otras comarcas y compararla con la de Alemania. Si, como lo hace el dominico W. HAMMER en lo que se refiere a los obispos y a los canónigos (cosúltese PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 185), se considera la situación religiosa de Alemania en esta época como totalmente desastrosa en comparación de la de otras tierras, no habrá dificultad en explicarse la revolución del siglo XVI. Volveré a hablar sobre este particular en el segundo volumen, limitándome aquí a citar un testimonio que se refiere a Francia (donde, entre parén-

El segundo punto, esto es, el de las *cualidades morales* no es de menor importancia para juzgar a Lutero. Si para emitir un juicio objetivo acerca de la personalidad de un hombre cualquiera, deben tenerse presentes ante todo sus cualidades morales, con mayor razón debe asignárseles suma importancia cuando se trata de apreciar a un "Reformador" religioso y moral, y por consiguiente, para juzgar de la legitimidad de Lutero: en este caso, esas cualidades vienen a ser la verdadera piedra de toque o el fiel de la balanza. Para evitar este escollo fatal, insiste Seeberg sobre algunos hermosos rasgos del carácter de Lutero, como suelen hacerlo de ordinario sus devotos (1). Lejos estamos nosotros de negar que haya habido buenas cualidades en el carácter de Lutero (2) ; no estaba él tan por entero poseído del diablo, como bajo su pluma, lo estaban el pa-

(1) Sin embargo, Seeberg no tiene *sobre este particular* miras tan ramplonas como el "historiador alemán" de las *Munchener Neuesten Nachrichten* (1903, n.o 577). (¡Como se trata de un "historiador alemán", me dispensarán mis lectores que cite este diario!) Dice así: "Quien no tenga ojos para ver la grandeza de Lutero en Worms (!), *su grandeza cabe el lecho de muerte de su hija* (¿iba a convertirse en padre descastado?), su grandeza en el púlpito (desde el cual cada vez que predicaba, injuriaba a los papistas) y en el ministerio de las almas (?), este tal, escribe sobre Lutero como lo haría un ciego acerca de los colores".—[Lutero tuvo seis hijos: Juan, 1526-1575; Isabel, 1527-1528; Magdalena, 1529-1542; Martín, 1531-1565; Pablo, 1533-1593; Margarita, 1534-1570. V. NOBBE, *Genealogisches Hausbuch der Nachkommen der Martin Luthers.* (Leipzig, 1871). Aquí se refiere probablemente el autor del artículo a la muerte de Magdalena, V. KOESTLIN-KAWERAU, *Martin Luther* (1903), II, 596-597]

(2) Tengan *todos* mis lectores críticos la bondad de esperar mi segundo volumen, y únicamente allí encontrarán mi juicio completo sobre Lutero.

---

tesis, por todo el siglo XV y principios del XVI hubo mucho más antiromanismo que en Alemania), y es el del célebre J. Raulin. Después de haber sido regente del colegio de Navarra en París, se había hecho monje cluniacense, y en 1506 escribía al obispo de Albi, Luis d'AMBOISE: "... Tunc relevabis Ecclesiam Christi, proh dolor, nunc *in coeno jacentem praelatorum*, cujus (paulo antequam a Parisio recederem) lamentabar ego calamitatem una cum tribus contheologis meis doctoribus, quorum nomina non ignoras. Ast inter loquendum meditabamur *dignam esse ejus miseriam lomento majori, quam quondam Hieremiae* in Threnis suis pro destructione Synagogae, quippe qui hinc inde versantes, cum *centum et unum episcopos* in regno Franciae annumeravimus, de tanto numero *vix tres aut quatuor* deligere potuimus pastores, qui sibi impositi officii partes agere curarent sollicite". Epistolae (Parisiis, 1521), ep. 2, fol. 7; v. también fol. 5.

pado y sus otros enemigos. Sin embargo, siempre será cierto que la *verdadera virtud lleva consigo la unidad;* si ha de ser realmente perfecta (y tal debe serlo en un apóstol y un reformador, o en un hombre que enseña nuevas doctrinas en nombre de Dios), es preciso que abarque *todo el hombre,* todas sus acciones, toda la jurisdicción de su moralidad; cualquiera mancha notable, corrompe el hálito sobrenatural que debemos sentir exhalarse de los labios del enviado de Dios. No hay duda que se le podrían disimular algunas faltas insignificantes y pasajeras; pero no esos vicios que corrompen y emponzoñan al hombre entero, y de este jaez son los que se encuentran en el "reformador".

Como fundador de una confesión, según le llaman Harnack y los demás escritores protestantes, Lutero debía haber sido un modelo de virtud para todos sus partidarios: de otro modo no habría motivo para vedarles que imitaran el "reverso" o las flaquezas del sedicente "reformador", como se recomendaría que se imitaran sus pretendidas virtudes superiores. Pero el sentimiento religioso, aun el más rudimentario, se subleva justamente contra ese extremo (3), y de ahí la necesidad espontánea de coronar a Lutero, por encima de las protestas de la historia, con la auréola de santidad, y, aunque Seeberg se salga de esta rutina, esta necesidad perdurará por tanto tiempo como la misma *confesión* protestante. Cree Seeberg que muchos biógrafos de Lutero "se dejan fascinar por el punto de vista de los católicos, y por consiguiente convierten en apología lo que no debiera pasar de un franco reconocimiento de los hechos"; está bien, y nosotros, desde luego, juzgamos esta disposición por más acertada, más consecuente y más natural que el falso punto de vista "histórico" desde el cual pretende Seeberg estudiar la religión.

Para dar fin a esta discusión de principios contra Seeberg, un sencillo dilema nos va a hacer palpable la contradicción flagrante en que le enmarañan sus titubeos. ¿Reconoce la existencia o cuando menos, la posibilidad del milagro, o no la reconoce? ¿Sostiene todavía el axioma por él formulado hace ya mucho tiempo, de que admitir el milagro es cosa indigna de un profesor de una Universidad alemana? Si es que rechaza este pretendido axioma, debe

desautorizar a Lutero en cuanto reformador, porque en su obra demoledora no probó Lutero con milagros que él fuera el enviado de Dios, ni el evangelista divino; en consonancia con las ideas del mismo Lutero (*supra*, cap. I, § 2), aceptarlo como tal, sería una rebelión contra Dios y haría irracional nuestra fe. Si admite aun el axioma, entonces niega el orden sobrenatural y ya no se mantiene en el terreno positivo, sino en el del naturalismo y del racionalismo; y en ese caso deberíamos dirigirle la acusación que el teólogo protestante Cremer hace contra su obra *Verdades fundamentales de la religión cristiana*: este es un libro *que no tiene nada de cristiano*, y deberemos decir que las ideas de Seeberg no son cristianas. Su tentativa de "hacer el cristianismo comprensible en la lengua de otra época", según la expresión de un admirador bien intencionado, no le excusa de sus libertades contra la "corrección dogmática"; este defensor, (1) reconoce, sin embargo, que es una consecuencia necesaria de la empresa de Seeberg "cierto *laxismo* en las *formulas recibidas*" (2).

Mas no se apure por eso: en lo *substancial* no es él peor que los demás teólogos protestantes positivos, tanto adversarios como amigos suyos. *Todos* padecen la misma enfermedad que él y todos se hallan en la misma pendiente escurridiza. ¿Cuál es, pues, el principio inmanente que ha dado a las ideas de Seeberg la dirección que acabamos de observar? ¿Cuál es el germen emponzoñado que las ha conducido fatalmente a una fórmula anticristiana? Nada más que el *principio demoledor de Lutero* y el deseo de *justificarlo*. Ni Seeberg, ni ningún otro teólogo positivo pueden labrar una cadena de consecuencias compactas que arranque del principio de la existencia de Dios y termine en la creencia de la divinidad de Jesucristo, porque se hallan comprometidos a intercalar en esta cadena un anillo, y un anillo indispensable, que es Lutero. Su tarea es *contraria a la razón y contraria a la religión cristiana*, porque Lutero

---

(1) Se trata del mismo K. STANGE a quién hemos visto en el T. II, p. 81 de nuestra obra escribiendo sobre los ataques de Lutero a la Iglesia fundados en autores de su Orden, sin haber leído ni un solo escrito de los teólogos agustinos.

(2) Seeberg, sin embargo, forma coro aparte, según se ve en su opúsculo.

en su obra destructora no ha podido probar que él era el enviado elegido por Dios y por su Hijo.

Querer perseverar en el terreno cristiano y admitir al mismo tiempo que sin más requilorios podía Lutero formular doctrinas absolutamente nuevas y derrocar una Iglesia de más de mil años de antigüedad, es la mayor de las insensateces y una inconsecuencia que se condena a sí misma, porque lleva en sí la negación del origen divino del cristianismo. Si, como lo hace Harnack, se niega este divino origen al mismo tiempo que la divinidad de Jesucristo, entonces, al reconocer en Lutero el derecho de llevar a cabo su obra, no se falta a las leyes de la lógica; pero el cristiano creyente que acepta a Lutero, peca contra estas leyes, porque hace de Jesucristo un embustero y un embaucador de su Iglesia. Por ese camino, tal vez sin darse cuenta de ello, se viene a parar al racionalismo. La humanización de la religión cristiana que para los racionalistas a lo Harnack es el *punto de partida,* se convierte para los protestantes positivistas en *punto de llegada;* pero *estos dos métodos no son más que dos variedades de un mismo racionalismo* y ambos están separados del cristianismo verdadero por un abismo mucho más profundo que la sima que los separa el uno del otro.

Podemos, pues, asegurarlo sin temor: en último resultado, *la lucha entre el principio católico y el principio protestante, no es otra cosa que la lucha entre la idea cristiana y la idea racionalista.* Lo que por una parte admite el protestante creyente como dogma fundamental, esto es, la divinidad de Jesucristo, lo niega por otra *indirectamente* en el mero hecho de admitir a Lutero. Y así vemos que los protestantes, cada día en mayor número, y a menudo de una manera más o menos inconsciente, se van alejando de la fe sincera y franca en la divinidad de Jesucristo, sin sentir por ello la necesidad de abandonar a Lutero. Comprometidos en una pendiente resbaladiza, no se pueden detener en ella y con vertiginosidad que va en aumento cada día, van los protestantes descendiendo hacia el racionalismo, al

cual, con muy pocas excepciones, han llegado ya los teólogos y el público ilustrado del protestantismo (1)...

La respuesta de Seeberg, lo mismo que la de Harnack, termina con *sugestiones que tienen que ver con la política.* Al dar fin a sus artículos del *Diario de la Cruz* (*Kreuzzeitung*) decía que mi libro "era interesante para los hombres de ciencia"; pero en la tirada aparte de esos mismos artículos, ya mi libro no es más que "interesante hasta cierto punto". Le habrán insinuado a Seeberg esta ligera restricción para que no contraste demasiado este inciso con el que sigue, conviene a saber, que mi libro resulta "sin inte-

(1) Viene luego una discusión minuciosa de las otras cinco secciones del opúsculo de Seeberg (P. 1-24; Denifle, p. 60-86) que nuestro autor tituló *Pormenores* en correspondencia con las *Bagatelas* de la discusión contra Harnack. Suprimimos estas páginas en atención a que, en general, son de interés efímero, y a que, habiendo sido publicado este folleto en el tiempo intermedio de la 1.a y la 2.a edición de la obra principal, y habiendo nosotros traducido la 2.a edición de ésta, tenemos en élla casi todos los datos importantes que se consignaban en esta parte del opúsculo, trasladados allí de mano del autor.

Merecen, sin embargo, ser conservados aquí dos o tres pasajes de la porción suprimida. Ya hemos insertado más arriba (p. 428) la *historia del gorrino.* En la *Psicología de Lutero y del Protestantismo,* libro III, se hallará la discusón del "Doctor plenus". En las pags. 73-74 Denifle y Seeberg se avienen a decir que, hablando con propiedad, Lutero no tiene un *plan* de construcción lógicamente ordenado; sin embargo, observa Denifle, y Seeberg con él, tiene el "reformador" una *idea general,* o sea un diseño de conjunto, que, según Denifle, se inspira en su axioma de que "la concupiscencia es absolutamente invencible", que ésta era el mismo pecado original permanente en nosotros, y que la justicia de Cristo nos es *imputada por la fe.*—En la pág. 85, dice Denifle que, en resumidas cuentas, no hace al caso que Lutero se haya portado de esta manera o de la otra *antes de su matrimonio*: "Para el cristiano creyente que con el Lutero de la primera época y con toda la antigua Iglesia hasta el tiempo del "reformdor" ve en la infracción de los votos *religiosos* uno de los más enormes sacrilegios, la palabra *matrimonio* aplicada a Lutero, carece de sentido. Su voto de castidad le privaba para siempre del derecho de contraer legítimo matrimonio, y habiendo pasado por encima de la ley, se hizo concubinario y en concubinario se quedó, lo mismo que si antes de su matrimonio hubiera vivido con una barragana. La única diferencia es que en este último caso, su concubinato no hubiera sido sino transitorio, y que, por lo tanto, hubiera sido menos grave que lo que los protestantes llaman su "matrimonio", porque este matrimonio no era sino un concubinato *permanente,* aunque prohibdo y culpable. ¿Quién le ha dicho a Lutero que fuera lícita esta cohabitación? El no dió ninguna prueba de su misión divina; su doctrina era obra de sus manos; y así como no estaba autorizado para cambiar el objeto de la fé, tampoco tenía derecho a modificar la regla de las costumbres.

(Extracto de una nota del Dr. Paquier.)

rés para la Iglesia protestante". Pero, a pesar de todo, "este libro puede llegar a constituír *un peligro* para la *paz confesional,* y el catolicismo verá si le conviene exacerbar este peligro, o, por el contrario, ponerle remedio (1).

Ya en el final de la primera sección de esta réplica enseñaba las uñas en la misma forma (ps. 4 y 5). Lo mismo que Harnack, espera también Seeberg que entre los correligionarios del P. Denifle "se ha de encontrar más de uno cuyo valor caballeresco se levantará en defensa del difamado". Cita para corroborarlo un diario *político,* la *Germania,* que lamenta mi "falta de cortesía" y rechaza la sospecha de que mi libro debía ser considerado como "un ataque de Roma contra el protestantismo". En esto último tiene razón, pero no por eso le voy a bailar el agua delante a la *Germania* por admitir en sus columnas *semejantes* cumplidos de *semejante pluma* (2). Añade Seeberg: "Pero esto nos conduce a otro laberinto del cual no lograrán salvarnos las más hábiles maniobras diplomáticas: y es el problema de averiguar qué actitud tomarán los católicos, y señaladamente los teólogos, con respecto a este libro. Aquí del proverbio: "Lo que hoy no es, mañana podrá ser". Si la teología y la literatura católicas se creen obligadas a

(1) Seeberg, p. 31.

(2) *Germania,* n.o 259 (1903), en la 3.a hoja.—Al dar cuenta de la aparición del segundo volumen publicado por el P. Weiss en 1909, la *Germania* recalcó más aún su juicio desfavorable sobre Denifle (*Suplemento científico,* ns. 13, 14 y 15, 1909, abril). El autor de la reseña, que era el presbítero Schmidlin, entonces profesor particular (*privatdozent*) y al presente catedrático de la universidad de Münster, dice en ella que, aunque deplora la muerte del P. Denifle, por la pérdida que representa para la ciencia católica, sentíase consolado al pensar que el segundo volumen no había de salir a luz en la forma en que P. Denifle lo había proyectado; la "violencia impulsiva" que se revelaba en el primero, daba mucho que temer; a pesar de su gran ciencia. Denifle no era, por lo menos en los últimos años de su vida, el hombre de la "crítica serena", capaz de estudiar un movimiento del empuje de la Reforma (n.o 13).

La *Germania* es el órgano oficial del *Centro* católico; ahora bien: por muchas razones, y, sobre todo, en aras de la *unidad nacional,* este partido se alía gustoso con los protestantes especialmente con los protestantes ortodoxos. Esta circunstancia nos explica que el diario haya admitido la reseña del Dr. Schmidlin. Por otra parte los profesores de las facultades de teología católica son nombrados por el Estado y Münster, por ejemplo, depende de Berlín. Claro está que Denifle que era austriaco y residía en Roma estaba totalmente ajeno a estas preocupaciones y a esta organización (N. del Dr. Paquier).

victorear al unísono esta obra, y tanto monta que lo hagan con hábiles reticencias como que lo hagan sin ellas, en ese caso lo que hoy no pasa de ser el trabajo de un particular, llegará a convertirse en un acontecimiento religioso. Esto nos lo dirá el tiempo; y hablando con franqueza ¡ese ha de ser el único problema interesante que provoque este libro! Ya veremos si nuestros conciudadanos católicos sienten para sus adentros lo que nos quieren dar a entender cuando nos ponderan tan a menudo su objetividad y su tolerancia con respecto al protestantismo".

¿Y a esto se llama ciencia? ¿A qué viene sacar las cosas de quicio? La única y escueta razón para ello, es que estos caballeros confían que esta estratagema les ha de ser más ventajosa, porque están persuadidos de que ha de producir más efecto en los católicos que todas sus sabias discusiones, y, finalmente, porque de este modo se desentienden del compromiso de responder con razones serias.

En 1901, mucho antes de que se hablara de mi *Lutero,* KLEIN, vicario protestante al servicio del movimiento *Los von Rom* (1), y el Dr. V. Staerk, de Charlottenbourg, cerca de Berlín, director del *Protestant, órgano central* de la teología liberal protestante, incitaban a la "lucha" contra Roma y esta campaña—decían—no se podía ni se debía llevar adelante de guante blanco. No hace falta advertir que al expresarse de este modo estos dos señores, se hallaban envalentonados con el apoyo de su partido. Al citar estas palabras el *Diario popular de Colonia,* hacía este justísimo comentario: "*¡Esta es una declaración de guerra a la Iglesia católica!*" Antes de la aparición de mi obra, un

---

(1) Sabido es que el *Los von Rom* (Libre de Roma, Abandonemos a Roma) es un movimiento que empuja a la apostasía a los católicos austriacos. Data desde 1897, y, a contar desde 1899 la convulsión ha tomado mayores proporciones. Desde 1898 a 1910 la Iglesia católica de Austria ha perdido 55,312 fieles, mientras que, por otro lado, ganaba 12.376 (V. *Bonifatiuskorrespondenz,* 1911, n.o 7, p. 108). Sobre el movimiento *Los von Rom.* *veíanse en Lügenkampf gegen die Kirche,* dos discursos pronunciados en el V congreso católico de Austria, Viena, 1905; *Kirchliches Handlexikon* de BUCHBERGER, II (1912), cols. 704-705, y la *Bonifatiuskorrespondenz* que se publica desde el 1.o de enero de 1907 en la Abadía benedictina de Emaús, de Praga (N. del Dr. Paquier).

profesor de Halle redactaba un informe en el mismo sentido a los *profesores de religión protestante* de la provincia de Sajonia, y en él celebraba "el armamento de nuestros *alumnos* para la *campaña contra el ultramontanismo*"; en la enseñanza de la religión, de la historia de la Iglesia, de la de Alemania y de la historia en general, era preciso mostrarles lo que este ultramontanismo tenía "de anticristiano" y "de pernicioso". Este informe fué *aprobado* por unanimidad (1).

Los episodios de este género son innumerables (2). ¡En ellos sin duda que no ven mis críticos protestantes nada que pueda turbar la *paz* confesional, supuesto que *no tienen una mala palabreja para desautorizarlos!* Y acerca de las *sociedades* en las cuales todas las armas son lícitas para atacar a la Iglesia católica, como el movimiento *Los von Rom*, la *Liga evangélica* (3) y la *Sociedad Gustavo Adolfo* (4), guardan *el mismo silencio absoluto*, siendo así que en su calidad de guías intelectuales debían aconsejarles la moderación. Pero si un pobre religioso particular, sin más armas que las de la ciencia medioeval, propone un problema científico y trata de resolverlo por los solos medios científicos, este tal *hará arremolinarse en contra de él la jauría* más formidable, a la vez que, látigo en mano, se ordenará

---

(1) V. *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* (Berlin), octubre, 1903, p. 686 y s.

(2) La Liga evangélica y todos los sínodos y conferencias pastorales, lo mismo que los periódicos religiosos protestantes, no viven, propiamente hablando, más que de la polémica contra los "Romanos", y esto, no sólo en nuestros días, sino desde hace ya muchos años. Esto es un hecho que salta a la vista, y que los mismos protestantes no se atreverán a negar, ni siquiera KOLDE y LOESCHE, a pesar de sus interminables picoterías.

(3) Sobre la Liga evangélica (*Evangelischer Bund*), v. especialmente *Der Evangelische Bund, Sein Werden, Wachsen und Wirken*, por H. HUETTENRAUCH (secretario general de la asociación), Hambourg, 1912, obra publicada con motivo del 25.o aniversario de la fundación de la Liga, (Nota del Dr. Paquier.)

(4) La *Gustav Adolf-Verein* fué fundada en Leipzig el año 1832, y tiene por objeto sostener las comunidades protestantes en las naciones católicas. Desde aquella fecha tiene representantes en todos los Estados de Europa. En 1906 contaba 45 asociaciones principales, 2.021 filiales, 665 asociaciones de mujeres y 5 de estudiantes. Hasta 1903 había distribuído unos 45 millones de marcos. V. BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon* I, col. 1821. Donde se hallará una cumplida bibliografía (N. del Dr. Paquier).

a los católicos que guarden silencio. ¿Por qué no se ha de dar curso libre a mi obra, tal como ella es en realidad y tal como he querido siempre que sea, esto es, una obra científica no destinada al gran público?

Demasiado clara es la intención para que no vacile yo aquí en denunciarla públicamente: se trata de *acoquinar* a los católicos, no solamente en la prensa, sino hasta en las investigaciones científicas. *No hay derecho a creer* en la exactitud de mis apreciaciones ni menos el de afirmar que se les da crédito, porque con ello se turbará la *paz confesional* y los que tal hagan merecerán caer degollados por el hacha del verdugo. ¿Qué calificativo merece esta actitud? ¿De cuándo acá se resuelven con razones de *oportunismo político* los problemas de este género, en lugar de hacerlo con los datos suministrados por una *ciencia imparcial?* ¿Por qué se le ha de impedir a un teólogo católico examinar mi libro sin preocupación alguna y sólo con los datos que allí suministro y aprobar mis conclusiones en el caso de que mis argumentos le parezcan concluyentes? ¿Y quién sois vos, Caballero, para que os atrevais a atajar el paso a los teólogos católicos? ¿Quién os autoriza para ello? ¡Vuestro historial de protestante racionalista! El sesgo que habeis dado a vuestro opúsculo basta por sí mismo para privaros de todo derecho a pronunciar sentencia en este pleito.

* * *

No hay duda que los católicos "renacientes" (1) de todos los matices se apresurarán a aprobar el veredicto de un Harnack y de un Seeberg. Bien sabido es que entre los que se llaman católicos hay algunos que no pueden abandonar la obsesión de la grandeza de Lutero. *Hay muchos*

---

(1) Sobre los "católicos renacientes" o católicos reformistas, progresistas, etc., v. el P. WEIS, *Die religiose Gefahr* (*El Peligro religioso*), 1904, ps. 296-375; COMMER, *Hermann Schell und der fortschrittiche katholizismus*, 1908, ps. 217-331; KUBEL (pastor protestante), *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen, 1909, ps. 61-74; Alberto HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique* AVTVCQ, p. 105 sobre el periódico *Renaissance*, v. T. I, p. XXVIII. (N. del Dr. Paquier).

católicos asediados de la carcoma del racionalismo. Pero los genuinos representantes de la ciencia católica, no podrán menos de manifestar paladinamente lo que piensan como católicos y como sabios; aun cuando en orden a la oportunidad, o a otras circunstançias hallaran mucho que criticar en la entonación y en la forma de mi obra, no dejarán de reconocer con serena objetividad el valor de los datos que les ofrezco. Si mi obra contribuye a deslindar bien los campos de combate, no será escaso su mérito.

Dos fórmulas religiosas diametralmente opuestas se disputan el mundo moderno: la una considera al cristianismo *como una institución divina* y la otra *como un mero producto pasajero de la evolución humana. El catolicismo y la teología católica no pueden figurar en los dos campos a la vez.* Tarde o temprano, la teología católica habrá de rechazar los elementos extraños que tratan de introducirse en ella. Es para mí un enigma que un católico pueda titubear un solo momento entre estas dos tendencias, y no me cabe en la cabeza que haya habido quienes hayan buscado entre estos dos campos una posición intermedia. Y que no se me diga que canto fuera del coro: *la actitud que se tome con respecto a Lutero, servirá al propio tiempo para caracterizar la que se tome con respecto a estas dos tendencias fundamentales* (1).

Ya estamos *a 18 de febrero* (1904). Hasta hoy, es decir, *en el transcurso de cuatro meses,* ¿qué ha dicho en substancia la crítica protestante contra mí? Después de tan aparatoso despliegue de fuerzas gigantescas ¿qué es lo que me han obligado a rectificar *en mi grueso volumen de 900 páginas en 8.o?* Hablando con toda lealtad y honradez, no hay más que dos pasajes enmendables: el uno, la mitad de la *historia del cerdo,* trozo que no llega a media página, y el otro, mi estudio sobre la fisonomía de Lutero, que yo había dado de antemano como una *opinión personal* mía (2). ¡Algo más aceradas críticas esperaba yo, por

(1) Sobre si las herejías producen indirectamente algún provecho, v. *supra,* cap. II, § 3 de este opúsculo y T. II, p. 597, T. I p.XXXII,etc.
(2) Ps. 815-828 (*supra,* IV, 237).

cierto, del campo luterano, por ser tantos los sabios que iban a caer sobre mi libro con ojos de Argos, para aprestarse a la defensa de un problema que les había preocupado durante toda su vida! Parecía evidente que no me quedaba otro recurso que el de aprestarme de grado a hacer a cada paso importantes supresiones.

Mi defensa se ha reducido a coser y cantar: los ataques de Harnack, Seeberg y otros por estilo pregonan la bancarrota de la ciencia protestante.



FE DE ERRATAS
DE ESTE SEGUNDO TOMO.

Creyendo innecesario especificar los errores tipográficos, tan inevitables como fáciles de subsanar por cualquier lector ilustrado, tales como, por ej., CARLOS-MAGNO, por CARLOMAGNO, THIMEE, por THIEME, *acostubrado* por *acostumbrado*, etc., etc., nos limitaremos a rectificar los siguientes, por ser de alguna importancia:

En la p. 53, lín. 21, dice: p. 19, y debe decir: p. 18, n. V. ADDENDA.

En la p. 483, lín. 33, dice: Juan de la Saucisse, y debe decir: Juan de la Morcilla.

En la p. 539, lín. 3, dice: LOS CATOLICOS, y debe decir: LOS ESCOLASTICOS.

En el INDICE DEL TOMO II, p. VII, lín. 33, dice: LOS PROTESTANTES, y debe decir: *Los protestantes*.

INDICE ANALITICO
DEL OPUSCULO.

FIN DEL OPUSCULO